This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE JEANNETTE MEISEL AND SALO WITTMAYER BARON BOOK FUND

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

NACHMAN KROCHMAL

EIN HEGELIANER.

VON

DR. J. L. LANDAU.

BERLIN NW. 7
VERLAG VON S. CALVARY & CO.
1904.

Sr. Hochwürden

Herrn Haham Dr. Moses Gaster,

Chief-Rabbi of the Spanish and Portuguese Jews' Congregations of England

widmet diese Blätter als Zeichen aufrichtiger Verehrung

der Verfasser.

tiger Verehrung

der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorbemerkung VII

Einleitung 1

I. Zur Religionsphilosophie 18

Gefühl, Vorstellung und Denken 18

Der Geist und seine Manifestation 26

Note I. 32

Note II. 34

II. Zur Logik 39

Das qualitative Sein 39

Das Fürsichsein 50

Die Quantität 54

Quantum 59

Das Wesen 64

Die hier folgenden Kapitel sind nur ein Theil einer grösseren Arbeit über Nachman Krochmal. Verschiedene Umstände verhindern mich zur Zeit, das Werk als Ganzes zu veröffentlichen. Ich hoffe aber diesem Hefte bald ein zweites, über Krochmals Geschichtsphilosophie, folgen zu lassen.

Johannesburg, December 1903.

J. L. Landau.

Einleitung.

„Weit über Mendelssohn hinaus ragten in Galizien und Italien mehrere bedeutende Kritiker, welche auf ihre wissbegierige Umgebung entscheidend einwirkten. Der hervorragendste Forscher, welcher während seines Lebens nur in dem Bezirk seines Wohnortes bekannt war, indem er nur weniges veröffentlichte, war Nachman Krochmal."

Ich setze diese Zeilen an die Spitze meiner Einleitung, weil sie der Feder eines Mannes entstammen, der im Kreise der Friedländerianer seine Geistesrichtung erhielt, der der Fahne der Aufklärer stets treu blieb und unstreitig einer der blindesten Verehrer Moses Mendelssohns war; diese Worte aus dem Munde Jost's[1]) — sprechen Bände. Freilich hat Jost so urteilen müssen, um den Tatsachen, die er miterlebt, man könnte fast sagen deren Augenzeuge er war, gerecht zu werden und um sich zu den bedeutendsten Männern seiner Zeit, die über den Einfluss Krochmals nur einer Meinung waren, nicht in Widerspruch zu setzen. Kein Mund hat sich je aufgetan, an seinem Charakter zu mäkeln, und vor seiner Persönlichkeit verstummte selbst der Neid. Männer seiner Umgebung, deren Eitelkeit sprichwörtlich geworden ist, gestanden ihm geistige Überlegenheit und Seelenadel zu, was ich im Laufe der hier folgenden Lebensskizze zu zeigen oft Gelegenheit haben werde. Selbst „die Berliner Gemeinde, die seit Friedländers Zeit eine tiefe Abneigung gegen Polen und Rabbinen hegte, dachte an ihn, um ihn als Rabbiner zu berufen. Er galt als einer der Hauptträger der jungen

[1]) Jost: Geschichte des Judentums und seiner Sekten, III, p. 343.

jüdischen Wissenschaft und zählte in Deutschland viele Bewunderer[1])".

Nachman Krochmal wurde in Brody, am 17. Februar 1785 geboren[2]). Sein Vater, Salomon Krochmal, ein wohlhabender Kaufmann, der oft genötigt war manchen seiner Geschäftsfreunde im Innern Deutschlands aufzusuchen, pflegte auch nach Berlin zu kommen, wo er von der Persönlichkeit Mendelssohns einen unauslöschlichen Eindruck empfangen und die dort mächtig gewordene Aufklärungsbewegung (auch von ihrer guten Seite) kennen gelernt haben soll. Die jüdische Gemeinde in Brody, unterschied sich damals merklich von den anderen Schwestergemeinden in Galizien. Der nüchterne kaufmännische Sinn, der die meisten Bewohner dieses Städtchens auszeichnete, schützte sie vor dem zerstörenden Einfluss des damals alleinherrschenden Chassidismus; der rege geschäftliche Verkehr hat zuerst die engen Ghettomauern durchbrochen und der wachsende Wohlstand der ganzen Gemeinde hat die geheimen Bestrebungen der Aufklärer („Maskilim") wesentlich gefördert[3]), und so ist zu erklären, dass es Krochmal, trotz der trostlosen Zustände im damaligen Unterrichtswesen, in seinem frühen Knabenalter schon möglich geworden ist, seinen jungen aber klaren Geist von den Fesseln zu befreien, die man auch um ihn nach hergebrachter Weise, schmieden zu müssen glaubte. Krochmal wurde wohl ausschliesslich für das Talmudstudium erzogen, seine Mutter zahlte sogar sechs Dukaten jährlich um ihn vom Schulbesuch zu befreien[4]), der Umgang jedoch mit Männern wie Baer Günzburg[5]) und

---

[1]) Vergl. Graetz, Geschichte der Juden, XI, p. 485.

[2]) Eine grössere, sein Leben und Wirken umfassende Arbeit ist bis jetzt nicht erschienen. Interessante Mitteilungen findet man im Orient, Litteraturblatt X, p. 83 und 103, die von einem Sohne Krochmals herrühren; ferner in Leopold Zunz, Gesam. Schriften II, p. 150 und in den Memoiren Dr. Letteris' der ein Jünger Kr. war. Diesen Quellen entnehme ich die zuverlässigen Daten und weise auf die anderen, die ich hier benütze, jedes Mal besonders hin.

[3]) Charakteristisch ist hierfür das Gedicht Letteris "שפתי רננות". Die jüdische Kultusgemeinde in Brody war bekanntlich die erste, die eine Jüd. Volksschule begründet hat; die in Tarnopol war ein Privat-Institut Joseph Perls und keine Schöpfung der dortigen Gemeinde. Vergl. Perls Biographie in Busch Jahrbuch 1846—47.

[4]) Vergl. Orient das. Sechs Dukaten forderte das Dekret Josephs II., um auf diese Weise den Schulbesuch zu erzwingen. Vergl. Graetz, Gesch. d. J. XI, p. 125.

[5]) Vergl. Graetz das., Letteris: Memoiren und Bikuré-Haïthim II.

Mendel Levin, wurde ihm nicht gestört, und diese beiden „Apostel für Kultur und Wissenschaft" waren es, die dem zarten Kinde das Verständnis für Poesie und Philosophie erschlossen haben. Das mag wohl heute etwas seltsam klingen, der Lebensgang eines Krochmal ist nun aber ein seltsamer, der nur deshalb weniger seltsam erscheint, weil er sich auch bei anderen wiederholt: „Merkt das Söhne Deutschlands und staunt — schrieb Salomo Jehuda Rapoport 1841 in seinem Nachruf — Euch ist es wohl leicht den verschiedensten Studien obzuliegen, denn es giebt Lehrhäuser und Lehrer für jeden Zweig der Wissenschaften; wie anders sieht es noch heute in den Ländern des Nordens aus und wie muss es dort vor vierzig Jahren ausgesehen haben! — . . Wer eine neue Bahn betreten wollte, hat sie auch selbst ebnen und frei machen müssen, weil sich ihm nach jeder Richtung hin Hindernisse entgegenstellen, die ihm von Freunden sowohl als auch von Verwandten bereitet wurden[1])."

Zu dieser Zeit waren nämlich die Juden Polens ganz unter den Einfluss des Chassidismus geraten, ohne sich jedoch dem Einflusse des Rabbinismus entzogen zu haben. Die Rabbinen, die sich früher gegen die mystische Strömung empört und gegen die Schöpfer derselben ihren ganzen Zorn entfesselt haben, beugten später demütig ihr Haupt und gingen als Büsser nach dem neuen Canossa, der Residenz des chassidäischen Oberhauptes. So geschah das Merkwürdige, dass der versteinernde Ernst des Rabbinismus mit dem bacchantischen Taumel des Chassidismus, der engherzige Buchstabenglaube mit der zügellosen Mystik vereint, den Kampf gegen die Aufklärung aufnahmen und jeden Versuch der zu gunsten der Berliner Strömung unternommen wurde mit rücksichtsloser Strenge unterdrückten. Diese wenigen Zeilen glaube ich hier einfügen zu müssen, um die damals unter den Juden Deutschlands und Polens mächtige Bewegung anzudeuten, durch die allein das Verständnis für die Persönlichkeit Krochmals gewonnen werden kann.

Im Herbst des Jahres 1798, im Alter von 14 Jahren, nach Zolkiew verheiratet, wurde Krochmal von seinem einzigen Freunde Baer Günzburg entfernt, der ihm den Schmerz dieses bitteren Verlustes durch häufige Briefe zu verringern suchte, bis er selbst, im frühen Mannesalter, starb. Da sich der 14jährige Ehemann in jenem winzigen Städtchen einsam und verlassen sah, da das lebende Wort für ihn verstummt, die persönliche Anregung ihm entzogen war,

[1]) „Kerem-Chemed" VI, Prag 1841, p. 45.

warf er sich mit dem ganzen Ungestüm seines jungen, für Wissen glühenden Herzens auf die Bibliothek (die einzige in Zolkiew) des dortigen Schullehrers Neu, wo er neben den Schriften Mendelssohns auch viele aus der schönen Litteratur jener Zeit fand. Damals war den Monatsblättern „Measfim“ (Sammler) bereits gelungen, die fest geschlossenen Eingänge des Ghetto's zu durchbrechen, und während ihre Schöpfer in Verzweiflung sich verzehrten und mit gebrochenem Auge auf das scheinbar verunglückte Unternehmen zurückschauten [1]), durcheilten dieselben, wie mit Zauberfittigen beschwingt, die sonst unzugänglichen Gegenden Galiziens und weckten mit ihrem Flügelschlag Talente, auf die die jüdische Geschichte heute mit Stolz hinweist. Einer der Ersten war Nachman Krochmal. Diese Monatsblätter und die mittelalterliche Religionsphilosophie, wie verschieden sie auch ihrer Beschaffenheit und ihrer Bestimmung nach waren, gaben gemeinschaftlich dem Geiste Krochmals eine endgiltige Richtung. Er wandte seinen Fleiss auch der französischen Sprache und Litteratur, ferner dem Lateinischen zu, liess Mathematik und Naturwissenschaften nicht unbeachtet; aber den Mittelpunkt seines Denkens bildete die Spekulation in der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts.“

So arbeitete Krochmal unermüdlich und unverdrossen, sich selber überlassen, zehn volle Jahre an der Ausbildung seines Geistes und Charakters. Nichts konnte ihn aus seiner Arbeit herausbringen, weder seine bereits angegriffene Gesundheit, noch die stürmischen Ereignisse jener Zeit, bis er im Jahre 1808 schwer erkrankte. „Der Ruf — schreibt ein Zeitgenosse — hat ihn schon tot gesagt. . . . Eine innerliche organische Verletzung, die Folge seiner grossen Anstrengungen untergräbt sein junges Leben [2]).“ Er wurde indess wieder gesund und wiewohl ihm der Arzt jede geistige Anstrengung untersagte, kehrte er doch mit derselben Hartnäckigkeit zu seinen Studien zurück. Jetzt beginnt aber ein neuer Abschnitt in seinem Leben, der zugleich den Anfang einer neuen Kulturperiode der Juden Polens bezeichnet, während welcher sich sein Einfluss bald in der gesamten jüdischen Litteratur in überwältigender und umgestaltender Weise geltend machte.

Krochmal stand nicht mehr allein. Um ihn scharten sich die besten Männer, von welchen Graetz sagt, dass sie, „in kurzer Zeit, in drei Jahrzehnten, die Trümmerdecke von der grossen Ver-

---

[1]) Vergl. Biographie Schalom Kohn's in Reggios בכורי העתים החדשים.
[2]) Zunz das.

gangenheit des Judentums weggeräumt und das darunter vergrabene Götterbild zum Vorschein gebracht" haben und „die Stifter einer neuen Schule waren[1])." — Durch die Milde seines Wortes — schrieb Rapoport — und seine liebevolle Ausdrucksweise, hat er bald eine bedeutende Anzahl von Jüngern gewonnen. Er war der erste Kulturheld im Lande, der vor keiner Drohung und vor keiner Verlästerung zurückschreckte. . . . . Jünglinge und Männer hatten seinem Umgange vieles zu verdanken. . ., so dass viele seiner Jünger bedeutende Dichter, Mathematiker und sonst namhafte Gelehrte geworden sind[2])." — Krochmal selbst von einer bis zur Rührung ergreifenden Bescheidenheit, setzte jedem, der ihn in die Öffentlichkeit hinausdrängen wollte, seinen Widerstand mit aller Entschiedenheit entgegen[3]). Während alle seine Jünger bestrebt waren dem erstaunten Publikum immer neues und überraschendes zu bieten, zog sich der Meister in seine Studierkammer zurück, wo er sich wieder einsam fand; wohl zufrieden, dass ihm die Menge seine Gedankenkreise nicht stört, in seinem Innersten aber nach einem Freunde schmachtend, der auch für seine, ihm zur Leidenschaft gewordene Beschäftigung Verständnis hätte[4]). Samson Bloch schrieb 1822 in der Dedikation seines Buches an Krochmal[5]): „Meine Jahre schwanden in Eitelkeit und Finsternis dahin, bis Du mich in Deinen Bannkreis gezogen und ins lichtvolle Leben hinaus geführt hast. Dir allein verdanke ich was ich geworden." — Jsak Baer Lewinsohn, den man allgemein den Mendelssohn Russlands nennt, dessen Werke mehrere Auflagen erlebt haben und in mehrere Sprachen übersetzt worden sind, gab neidlos zu, dass die Gedankensplitter Krochmals ihm und allen anderen genügt haben grosse Bände zu füllen[6]), und doch waren all diese Männer berühmt

---

[1]) Graetz: Geschichte der Juden XI, p. 482.

[2]) Nachruf das. p. 46 Rapoport selbst einer seiner ersten Jünger, der das. schreibt: (p. 45). ובדברו עמי צלחה עלי רוח בינה ודעת, וכמעט נהפכתי לאיש אחר . . . אוני לא שבעה חכמת אמרותיו (p. 47), veröffentlicht diese Zeilen als Oberrabiner von Prag. —

[3]) Vergl. Rapoport das., p. 48 und Zunz Nekrolog.

[4]) Vergl. Krochmals Brief an Pineles (של"ש), (als Beilage zur 2. Auflage 1863): . . . קראתי . . . שעברו הטובה בימי לי יתנך מי לבא, אחרת אחי„ ואין עונה בימים הטובים ההם . . .".

[5]) Im ersten Teil seiner hebräisch geschriebenen Geographie. שבילי„ עולם", תרכ"ב.

[6]) Löwensohn soll wörtlich gesagt haben: מהרנ"ק בר של ממפל„ עשינו ספרים שלמים וכלנו היינו מלקטים תחת שלחנו פתותי לחם". Mitgeteilt in Horowitz ציון לנפש קרוכמאל„ Vergl. hierzu den Brief Zweifels das., p. 61.

geworden, die „Dii minorum gentium“ hatten bereits Triumphe gefeiert als Krochmal, der ewige Student, wie er sich selbst nannte, noch immer über seinen Büchern gebückt sass und jede Aufforderung sich öffentlich mitzuteilen bescheiden zurückwies. So geschah es, dass vieles, was er niederzuschreiben sich später entschlossen, auch bei seinen Freunden und Jüngern zuweilen wörtlich zu lesen ist[1]). Diese Werke sind wohl zum Teil vor seinem Buche, aber nach seinem Tode erschienen, und wenn manches selbst vor seinem Tode erschienen wäre, hätte doch keiner eine Minute auch zweifeln können, wessen Geisteseigentum es war. Rapoport hatte wohl den Mut dazu[2]), aber bis zur Stunde hat keiner der Gelehrten diese seine Erklärung ernst genommen[3]). Jeder von ihnen ist vielmehr überzeugt, dass die besten Arbeiten Rapoports hauptsächlich auf die Anregungen Krochmals zurückzuführen sind. Rapoport war eben nicht der dankbarste seiner Jünger und Krochmal gab sich darüber keiner Täuschung hin[4]).

---

[1]) Um nur ein Beispiel anzuführen, ist die Bemerkung K. s. M. N. H„ p. 34a über die "דברי שכם אל בני יעקב„ mit der Anmerkung Chajuth's "עטרת צבי„ Bl. 2 zu vergleichen. Wie geringfügig diese Stelle an und für sich sein mag, ist dieselbe doch insofern von Bedeutung, als aus derselben, und das umso mehr als sie nicht die einzige ist, auf das Verhältnis zwischen Kr. und Chajuth geschlossen werden darf. Die Schilderung dieses Verhältnisses im "אבן הראשה„ hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. "עטרת צבי„ „erschien 1841, also nach dem Tode K's. und vor der Veröffentlichung des M. N. H.; alle diese Stellen müssen ergo auf einen persönlichen Gedankenaustausch zurückgeführt werden. Dasselbe gilt von Rapoport.

[2]) Die Bemerkung Rapoports in der Einleitung zum "ערך מלים„ p. IX: ". . . ואבטיח לקוראי . . . כי הכל מעטי וגם מפי יצא ראשונה . . .„ war gegen den Abschnitt „Agada im M. N. H. gerichtet, sie hat den Verdacht gegen K. erregen sollen, zumindest dass ". . . שנינו לדבר אחד נתכונו„ der „Erech Millin“ ist ein Jahr später, 1852, erschienen.

[3]) Vergl. Weiss „Memoiren“ "זכרונות„ p. 123: "ובלי ספק קבלם מטנו„ — An dieser Stelle glaube ich auch auf zwei Irrtümer aufmerksam machen zu sollen, auf die bis nun keine Berichtigung erfolgt ist. Erstens hat Osias Schorr im XIII. Band seines Hachaluz falsch Rapoport als Autor jener, p. 41 besprochenen Agadastelle zitiert, sie gehört K., wovon ein flüchtiger Vergleich schon überzeugen muss. Zweitens soll hier konstatiert werden, das Chajuth im מבוא התלמוד c. 23 unter חכם גדול אחד, nicht Rapoport, wie Pories falsch angibt, sondern Krochmal verstanden hat, was aus dem Manuskript, des erwähnten Werkes, das ich vor Augen habe, unzweideutig hervorgeht. —

[4]) In einem noch nicht veröffentlichen Briefe, den ich im Original besitze, schreibt Krochmal über Rapoport: "הגם שאין לכחד שמעלות שכלו . . . גברו על מעלות לבבו עשר ידות . . .„

Ein Blick auf den Arbeitstisch Krochmal's zeigte, dass er sich den Studien der verschiedensten Geistesrichtungen mit gleichem Interesse hingab. Da lagen in wirrem Durcheinander die Ethik Spinozas neben der kabbalistischen Sammlung, „Jalkuth Rubêni", Asariah di Rossi neben dem rabbinisch-kabbalistischen „Hakaneh", die Kritik der reinen Vernunft neben dem „Sohar", die Werke Fichte's zwischen einigen Talmud-Folianten und viele andere Werke die, trotz ihrer entgegengesetztesten Bestimmung, friedlich neben- und übereinander ruhten. Dass er all' das nicht nur mit Virtuosität beherrscht, sondern auch schöpferisch weiter ausgestaltet hat, bestätigt sein Buch, dass ich später charakterisieren werde. Was ihn aber besonders erregte, wofür er, wie ich bereits sagte, leidenschaftlich entbrannt war und wofür er bei seinen Jüngern kein Interesse erwecken konnte, war die spekulative Philosophie, die er die hervorragendste Wissenschaft und den Ursprung aller Wissenschaften nannte [1]).

Die bestrickende Liebenswürdigkeit Krochmal's, seine sprichwörtlich gewordene Bescheidenheit und sein geräuschloses Leben haben nicht nur die besten Talente aus der jüdischen Jugend ihm zugeführt, sondern auch die oft geplanten Angriffe seiner Gegner, der Chassidim sowohl als der Rabbinen, längere Zeit von ihm ferngehalten. Diesen konnte es nicht entgehen, dass ihnen in Krochmal der erbitterteste Feind erstand; dass jeder seiner Jünger, ein Apostel der Aufklärung und des Fortschritts, stumm geloben musste den Krieg gegen sie bis zur Vernichtung zu führen [2]). Wir würden auch gröblich irren und es wäre eine Verkennung der wahren philosophischen Motive und der aus ihnen geflossenen Handlungen, wenn wir uns sämtliche heftigen Angriffe der Aufklärer, ausschliesslich gegen den Chassidismus gerichtet denken wollten. Sie galten den Jüngern Moses Isserl's zumindest so viel wie den blinden Anbetern des Israël Baal-Schem [3]). Beide gegnerischen Parteien vereinigten sich daher,

---

[1]) Vergl. den bereits erwähnten Brief an Pineles." „הנה בחכמה הראשיית, צור ממנו חצבו ואליו ישיבו כל המדעים, קראתי וכו' . . ."

[2]) Vergl. Krochmal's Brief im Kerem Chemed IV, p. 249: „ובאמת גם יד הרבנים היתה במעל הזה של השחתת המוסרים והמדות". Vergl. ferner Luzatto das., p. 257.

[3]) Moses Isserls galt schon damals als Repräsentant der unbegründetesten rituellen Verschärfungen, die in dieser Schule tiefe Erbitterung hervorgerufen haben. Laut konnten und durften Männer wie Krochmal, Rapoport, Bloch und andere gegen den Rabbinismus nicht sprechen, hat ja schon der Verdacht über sie unzählige Verfolgungen und selbst den Synagogenbann gebracht. Die seit Jahrzehnten angehäufte Erbitterung, ist erst vor 20 Jahren in der Litteratur zum Ausbruch gelangt.

dem Zolkiewer Philosophen eine Falle zu stellen, und da es ihnen nicht gelang, entschlossen sie sich (1816) endlich, ein rein freundschaftliches und harmloses Verhältnis Krochmals zu einem karäischen Chacham auszunützen, um ihn in den Verdacht der Ketzerei zu bringen. Ich kann mir in dieser kurzgedrängten Lebensskizze unmöglich erlauben, den ganzen Verlauf dieses betrübenden Ereignisses mitzuteilen, hier soll nur des offenen Briefes gedacht werden, den Krochmal als Rundschreiben gegen die Anklage erliess[1]), und seines aus Erbitterung gefassten Entschlusses, sich dem Handelsstande zu widmen. „Aber rührend war es, denselben sich mit einer Arbeit abmühen zu sehen, der er nicht gewachsen war[2])." Freilich diente ihm diese Beschäftigung mehr dazu, um sich der öffentlichen Kontrolle zu entziehen und um so intensiver an dem geistigen Baue, dem er sein Leben gewidmet, arbeiten zu können. So verflossen wieder zehn Jahre unter verschiedenen Widerwärtigkeiten und herben Verlusten, (wie der Tod seiner Gattin) als ihm die Werke Hegel's „bekannt wurden" und er „ganz hingerissen von dem Tiefsinn dieses Forschers", den Beschluss fasste, das System desselben, das er „die Philosophie der Philosophien" nannte und „für näher dem essäischen Judentum als dem Christentum verwandt hielt", zum Gegenstand seiner weiteren spekulativen Forschungen zu machen. Jetzt endlich, nach einer gewaltigen Veränderung, die Hegel in ihm hervorgebracht zu haben scheint, beschloss er auch an die Abfassung seines Werkes zu schreiten, die seit Jahren im Stillen ausgereiften Gedanken zu einem ganzen vollendeten Baue zu fügen, und diesen seinen herrlichen Gedankenbau, der alle Gebiete der jüdischen Wissenschaft in sich fassen sollte, auf dem breiten Sockel des Hegel'schen Systems aufzuführen.

Von den jüdischen Religionsphilosophen waren es bloss zwei, mit denen er sich eingehend beschäftigte: Abraham Ibn Esra und Maimonides, und sie allein wurden von ihm bei der Abfassung seines Werkes berücksichtigt. Was Ibn Esra betrifft, hat Krochmal unstreitig das Verdienst, was ich ja gleich beweisen werde, der erste gewesen zu sein, der den philosophischen Wert der zerstreuten Gedanken in den Schriften dieses verkannten und verketzerten Denkers erkannte und das richtige Verständnis für diese zu erschliessen

---

[1]) Sulamith V Bd. 1, Ende. K. hatte nicht den Mut gegen das historische Unrecht dieser Verfolgungen offen aufzutreten.

[2]) Mitteilungen seines Sohnes, vergl. Zunz das.

suchte[1]). In Maimonides hat die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, nicht nur ihren Höhepunkt erreicht, sondern auch ihren wahrsten Ausdruck gefunden. Ibn Gabirol Avicebron, ragt gewiss weit über das gewöhnliche Talent hinaus, in seinem Buche „Fons vitae" aber, das „ausserhalb des Judentums einen nachhaltigen und tiefgehenden Einfluss ausgeübt" hat, nahm er auf die jüdische Religion so wenig Rücksicht, dass man kaum das Recht hat, ihn einen jüdischen Religionsphilosophen zu nennen[2]). Die anderen gefeierten Denker der spanisch-maurischen Periode, die bis in's fünfzehnte Jahrhundert gewirkt haben, können ja bei aller Würdigung ihrer Geistesschärfe, bei allem Schimmer ihrer zuweilen blitzartig hervorsprühenden Gedanken, doch nicht im Ernst Philosophen genannt werden. Die meisten Werke sind rein apologetischer Natur und aus dem Bestreben hervorgegangen, feindliche Angriffe zurückzuweisen oder angebliche Irrtümer zu berichtigen. Abulhassan Jehuda Halevi, der gefeierte Dichter und Verfasser des „Chozari", hat der Philosophie überhaupt das Recht abgesprochen, über Dogmen und Wunder, die im Laufe der Jahrtausende als historische Tatsachen galten und historischen Wert erlangt haben, zu urteilen[3]). Bachja Ibn-Pakuda, dessen „Choboth Halebaboth" („Herzens-Pflichten") sich wohl der grössten Popularität erfreut, erklärte die spekulative Philosophie, als etwas ganz untergeordnetes, „kaum der Mühe wert, sich ernstlich damit abzugeben[4])." Joseph Albo, ein

[1]) Vergl. Krochmal M. N. H., p. 252a: „מבוקשנו בזה היא לבאר שטתו של הח' הראב"ע ז"ל . . . ולפי שאין אתנו טמנו . . . כ"א דבורים אחדים ומאמרים מפוזרים . . . עמוקות וסתומות . . . הנה אין באפשרות להגיע vergl. ferner „כרם חמד" IV, 1839, p. 273: כי אך את זאת ראוי ונכון להודיע, שקר נחלו החושבים שכל סודות החכם אינם אלא בדקדוק הלשון . . . והאמת כי שטתו באלהיות נעלה מאד ועמוקה, ומומנו ועד היום לא זכר ולא ידע את האיש המסכן ואת חכמתו אשר מלט . . . חכמת ישראל, ולא עמדו עליה זולתי שרידים טעטים". . . . Dr. Perlitz „im Ben Chananja" X, 1867, hat nicht nur Ibn Esra, sondern auch Krochmal, den er abgeschrieben, falsch verstanden.

[2]) Vergl. Graetz, Gesch. d. J. VI, p. 36: „Dem verwickelten Gange der Ibn Gabirol'schen Philosophie zu folgen, ist überflüssig, da sie für die Auffassung und Durchleuchtung des Judentums sehr wenig getan hat." Ferner J. Guttmann: Sal. ibn Gabirol, p. 3: . . . Man hat wohl einen Bekenner des Islam oder gar einen arabischen Christen, aber niemals einen Angehörigen des Judentums vermutet. . ." Vergl. ferner die Anmerkung Guttmann's das. s. v. „Für einen Araber."

[3]) Vergl. Chozari I, 65. „כן (לא נאמין לאריסטו) מפני שהטריח את שכלו בעבור שלא היתה קבלה . . . ".

[4]) Vergl. „Choboth Halebaboth" editio A. Jellinek (1846) p. 14 „. . . אשר . . . מפני שהיו עניני p. 19. לא תקנה בהם מעלה יתירה בתורתך ואמונתך . . העולם נקלים u. a. St.

Jünger des Chasdaï Crescas, kehrte wohl zur Ansicht des ersten jüdischen Religionsphilosophen, zum Standpunkte Saadias zurück, dass der Spekulation, insofern sie die geoffenbarte Religion nicht bedrohe, freier Spielraum gewährt werden müsse, sein Buch trägt aber schon den Stempel der Decadence. Unter all den hier genannten Denkern ragt die Persönlichkeit Ibn-Esra's neben der Maimonides' hervor. Krochmal vindizierte den Schriften des Ersteren die meiste Bedeutung und machte es sich zur Aufgabe, ein ganzes, wohlgegliedertes System dieses Philosophen auszuarbeiten[1]). Ibn-Esra schrieb gewöhnlich in Rätseln, es erforderte viel Scharfsinn, zuweilen sogar Intuition, um manchen seiner Gedanken zu erraten, über die er mit Vorbedacht einen dichten Schleier gebreitet hat. Dies führte früher zu vielen Missverständnissen und endlich zur Hintansetzung des Philosophen, bis er als solcher keine Beachtung mehr fand[2]). Krochmal hatte sich mit seinen losen, scheinbar unzusammenhängenden, hingeworfenen Bemerkungen, die in seinen Kommentaren zerstreut sind, viel beschäftigt. Während er die Grundgedanken Aristoteles' zuerst im Buche Maimunis kennen lernte, interessierten ihn die Neu-Platonischen Ansichten, in den Schriften Ibn-Esras. Als er darauf an die Abfassung seines Werkes schritt, lagen zwischen ihm und Maimonides Entfernungen, die sie weit aus einander hielten, es trennte sie beide der Weg von Aristoteles bis zu Hegel. Nichtsdestoweniger suchte Krochmal in seinen Ausführungen oft auf Maimonides hinzuweisen[3]), als ob der historische Faden beider Systeme noch nicht durchschnitten wäre, um dadurch auf dem Boden der jüdischen Tradition stehen zu bleiben und nicht jeden Berührungspunkt mit dem Teile des hebräisch lesenden Publikums zu verlieren, der noch ganz im Banne jener mittelalterlichen Philosophie stand[4]). Während er sich aber einerseits

[1]) Vergl. Krochmal M. N. H., p. 252a: „. . שמצאנו שטת חכמתו גם בעקר תכנה גם בצורתה . . בודדת ומעטת השתוף עם שטת זולתו מן הקודמים לו, ומחכמי זמנו מבני עמנו (252b) ומגמתנו אך לבד כי לבסוף . . יגיע עם ואת לידיעה ברורה ויפתחו לפניו וכו' . .". Krochmal hat diese seine Aufgabe im letzten Kapitel seines Buches, (חכמת המסכן) gelöst.

[2]) Vergl. p. 8 Anm. 2. Graetz hat sich in das letzte Kapitel K. nicht vertieft, er hätte sonst für den Philosophen Ab. Ibn Esra andere Töne gefunden.

[3]) Er tat es nicht nur im fünften Kapitel, sondern auch im 16. Kap. „Aus der Wissenschaft der Logik", woselbst ich darauf aufmerksam mache.

[4]) Die jüdische Religionsphilosophie findet überhaupt in der spanisch-maurischen Periode ihren Abschluss, die später nunmehr hebräisch schreibenden jüdischen Gelehrten arbeiten ausschliesslich an der Ausgestaltung der rabbinischen Litteratur. Über die Bedeutung des More Nebuchim Maimonides', selbst für die Juden dieses Jahrhunderts vergl. Maimon, Einleitung zu „נבעת המורה".

dieser Selbsttäuschung hingab, suchte er andererseits den zweiten Denker ganz auf seine Seite zu ziehen, die Grundgedanken des Hegel'schen Systems, das ihn jetzt ganz beherrschte, in die Schriften jenes Philosophen hineinzutragen, — hineinzudeuten, und so waren es wieder diese beiden Religionsphilosophen, die ihn, wenn auch in einem ungleichen Verhältnisse, intensiv beschäftigten.

Der Zufall wollte es, dass Krochmal 1839, ein Jahr vor seinem Tode, gerade für diese beiden Männer das Wort öffentlich ergreifen musste. Vor mehr als zwanzig Jahren war er zum ersten Male vor das grosse Publikum hingedrängt worden, um einen Angriff abzuwehren, der meuchlings auf seine persönliche Ehre gemacht worden war, im Jahre 1839 galt es die Ehrenrettung dieser Männer, die bis heute als die originellsten und universellsten Geister in der gesamten Diaspora-Litteratur des Mittelalters gelten. Diesmal stand aber Krochmal einem seiner nicht unwürdigen Gegner gegenüber, der Angriff kam wohl ebenso unerwartet und war vielleicht ebenso ungerecht, der reine Charakter aber Samuel David Luzzatto's, denn er war der Autor jener sturmerregenden Briefe[1]), bürgte für die Lauterkeit seiner Intentionen. Die Antwort Krochmals war auch deshalb weniger erregt aber nicht minder ernst und entschieden. Dieser Antwort fügte er auch die erste öffentliche Ankündigung seines Werkes und ein Kapitel aus demselben bei[2]). Denn trotz seiner immer misslicher werdenden Vermögensverhältnisse, arbeitete Krochmal an seinem Werke unermüdlich fort, und trotzdem er eine Anstellung mit einem Gehalte von etwa zweihundert Talern jährlich, anzunehmen suchte, um sich und seine beiden „noch unversorgten Kinder" zu erhalten, scheute er nicht den hohen Preis zu bezahlen, den die ersten Exemplare der Hegel'schen Gesamtausgabe gekostet haben, um die Werke des Meisters als einer der Ersten vollständig zu besitzen[3]).

Gleichzeitig lauschte er, wie immer, allen Regungen und Bewegungen jener Zeit mit angestrengter Aufmerksamkeit. „Die Hegelianer — schreibt Zunz[4]) samt ihren Gegnern ahnten wohl nicht, wie scharf der polnische Jude sie beurteilte."

---

[1]) Vergl. „Kerem-Chemed" III u. IV.

[2]) Dass. p. 260—286.

[3]) Vergl. Hegel's Ges. Schriften I 1832: Pränumerationsliste, wo ausser drei Buchhändlern (denn auch Helzel war Buchhändler) K. als der einzige Pränumerant aus Galizien ausgewiesen war.

[4]) Zunz, Ges. Schriften II, p. 157.

„Nichts Neues unter der Sonne! — schrieb Krochmal zu Anfang des Jahres 1839 an seinen Sohn. — Dem Wesen nach ist es nur das Alte, das sich stets wiederholt, nur die Formen sind neu. Indess ist dies eben das Interessante, wie unerschöpflich und ewig jung Natur und Geschichte hierin sind. Bei einem schönen und ansehnlichen Geistesschatze sind die Griechen arm und geistig elend geworden, und ebenso wird Europa, bei einem unendlich grösseren Schatze an Geistesvorräten dennoch geistesarm und altersschwach. Die ärmliche Wortgelehrsamkeit! Gerade wie bei den Griechen, als das Genie verschwand und sich barg in das Dunkel des ewigen Geistes. Da streiten sie über den grösseren oder niederen Wert dieses und jenes Dichters und Künstlers mit stereotyp gewordenen Phrasen; dort schämen sich Naturforscher nicht ausdrücklich zu behaupten, dass ihre Wissenschaft nur um der Industrie willen da wäre. Der Streit zwischen Leo und Hegel's Schülern hat mir im Anfange wahren Verdruss, ein Schreiben besonders, so viel Galle gemacht, dass ich endlich nichts Besseres tun konnte, als über mich selbst, den Fremden, vom gelehrten Markte so Entfernten zu lachen. — — Ja der Riese ist tot, aber die armen Nachfolger möchte man nicht gerne zu Brot kommen lassen."

Im Frühling des Jahres 1840, nur wenige Monate also vor dem Tode unseres Philosophen, machte man in Berlin den Versuch ihn für den dortigen Rabbinerposten zu gewinnen. Diese Einladung aber, die jeder seiner Schüler und Jünger als eine ungeahnte Auszeichnung dankbar entgegen genommen hätte, — ist ja Rapoport 1838 dem Rufe Josef Perls unter den beschämendsten Demütigungen nach dem unbedeutenden Tarnopol gefolgt[1]), — diese ungewöhnliche Aufmerksamkeit hat Krochmal unruhig gemacht. „ . . . Dahingegen — schrieb er seinem Schwiegersohne — war mir nie in den Sinn gekommen jemals ein Amt als Gewissensrat zu bekleiden, oder mich mit der Leitung religiöser Angelegenheiten einer Gemeinde zu

---

[1]) Vergl. Kerem Chemed IV und Pories תולדות שי"ר. Goldenberg aber und Pories haben geflissentlich mehr verschwiegen als mitgeteilt. Krochmal hat diesen Schritt Rapoports nicht gebilligt, und die Einladung R.'s ihn zu begleiten, abgelehnt. (Vergl. Kr. Briefe K. Ch. IV). Es gilt als wahrscheinlich, dass dieser Entschluss Rapoports, Ursache des gleich darauf eingetretenen Zerwürfnisses war. Bei dieser Gelegenheit glaube ich aber Isak Beer Levinsohns gedenken zu sollen, der gleich Krochmal das ihm von der russischen Regierung angebotene Oberrabbinat abgelehnt hat. Vergl. sein „בית יהודה" und „זכרונות" edit. Nathansohn.

befassen, ein solcher Zweck war weder mit der Weise meiner theologischen Forschungen noch mit meinem ganzen Wesen übereinstimmend. Ich bitte Sie demnach ernstlich nnd inständig, diese meine unbedingte Ablehnung . . . kundzutun, und dies ja schleunig und in den bestimmtesten Ausdrücken[1]."

Der einzige Gedanke, der jetzt Krochmal zu beschäftigen schien, war die Vollendung seines Werkes. Er fühlte seine Kräfte immer mehr schwinden, sein altes Übel sah er immer bedenklicher werden, und sein grossangelegtes Buch bedurfte noch vieler Arbeit. Es mögen wohl viele von den bereits vorhanden gewesenen Kapiteln verloren gegangen sein, mit Gewissheit lässt sich das zumindest von jenen Abschnitten behaupten, auf welche er selbst hinweist, auf die er wiederholt zurückzukommen verspricht[2]), nicht minder gewiss aber ist, dass er bei vielen nicht über den Anfang hinaus kommen konnte[3]), dass viele von den nun gedruckten, ihrer Vollendung entgegengeharret haben[4]). Da warf ihn seine Krankheit auf's Lager, das er nicht mehr verlassen sollte. Mit dem Wunsch, dass Leopold Zunz seine Papiere ordnen und veröffentliche, verschied er am 1. Juli 1840, im Alter von 55 Jahren. —

Im Jahre 1851, elf Jahre nach seinem Tode erschien endlich das monumentale Werk unter dem Titel: „More nebochê haseman, sive Director errantium nostrae aetatis, Opus ad illustrandas Judaeorum antiquitates et leges, Philosophiamque[5]) . . . scripsit Nachmann Krochmal, incola Ziolkiewiensis, jubente Auctore . . . editum a Dr. L. Zunz, Leopoli."

---

[1]) Zunz, Ges. Schriften II, p. 158.

[2]) Vergl. M. N. H., p. 251, wo er ja nnmöglich in der Mitte des Satzes abgebrochen haben kann, welcher Teil aber der interessanteste gewesen wäre, da er seine eigenen Ansichten in demselben zu entwickeln versprach. Ferner, p. 148 über Philo, ebenso die meisten fehlenden Abschnitte im sechzehnten Kapitel über Ibn Esra und mehrere Anmerkungen wie, p. 48. 66. 67 u. s. w. An dieser Stelle will ich noch einer Mitteilung Dr. Mandelkerns gedenken, nach welcher aufgefundene Manuskripte Krochmals in Brody vorhanden sein sollen.

[3]) Vergl. 242 und 250, wo Krochmal über Naturphilosophie, über die Philosophie des Geistes und על כל חלקי החכמה, in mehreren Teilen, zu schreiben verspricht.

[4]) So z. B. seine Abhandlungen über Kabbala, Essäertum u. A.

[5]) Der hebräische Titel lautet: מורה נבוכי*) הזמן, ספר מורה אמונה צרופה ומלמד חכמת ישראל".

---

*) „Neboche" ist in beiden Auflagen falsch, es muss „Nebuche" heissen.

Dieses Buch hat in der jüdischen Gelehrtenwelt grosses Aufsehen erregt[1]). Wiewohl lückenhaft und kaum der dritte Teil dessen, was im Plan des Autors gelegen hat, wie wohl manche Partien, ganz ausgefallen und andere wegen ihrer Lückenhaftigkeit dunkel geblieben sind, war es doch ein Werk, von dem behauptet werden durfte, dass die neu-hebräische Litteratur seinesgleichen nicht hat. Das religionsphilosophische Werk Maimonides', an das schon der hebräische Titel dieses Buches erinnert, wird unstreitig als das Hervorragendste botrachtet, und hat dasselbe auch seit Jahrhunderten, seit dem Tage seines Erscheinens, den mächtigsten Einfluss ausgeübt. Der „Doctor perplexorum" Maimunis nimmt als Kulturfaktor den ersten Rang ein. Es ist aber denn doch nicht zu übersehen, dass es einseitig, rein metaphysischen Inhaltes ist und nicht alle Geistesrichtungen des jüdischen Volkes umspannt. Wie anders

[1]) Ich will hier nur wenige Stellen aus den Abhandlungen herausgreifen, welche die massgebendsten Fachgelehrten dem Andenken Krochmals gewidmet haben. Zunz schreibt in seinen Nekrolog: „ . . . Sein grossartiges hebräisches Werk, das die Ergebnisse dreissigjähriger Forschungen vereinigen sollte, und welches er zunächst als sein Vermächtnis übergeben, wird . . . durch seine nachhaltige Wirkung auf die Kultur und die Richtung seiner Glaubensbrüder, das bleibende Denkmal sein . . . ." Vergl. ferner dessen Einleitung zur ersten Auflage des „Director errantium" . . . Jost schreibt im 3. Bande seine Geschichte des Judentums und seiner Sekten: p. 343: „ . . . „der erste unter den Juden, welcher mit Mut und seltenem Scharfblick die biblischen Bücher behufs Feststellung ihrer geschichtlichen Entstehung und Verständnis ihres Inhaltes, . . . durchging und viel Herkömmliches vernichtete und neue Ansichten zur Geltung brachte . . . Er hatte einen entschiedenen Einfluss auf die Bestrebungen einer zahlreichen Schar von Jüngern, die seinen Umgang aufsuchten und seinen Belehrungen lauschten . . ." Graetz, Gesch. der Juden XI, p. 484, „ . . . die philosophische Betrachtung der Geschichte und überhaupt der jüdischen Geschichte, einen klaren Überblick über ihre verschlungenen Wege hat Krochmal zuerst angebahnt. Er zeigte auch, wie man die Fundgruben des Talmud für die Geschichte ausbeuten und verwerten kann. . . . Auf diese vernachlässigte und geringgeschätzte Litteratur hat Krochmal zunächst seine Aufmerksamkeit gerichtet und aus ihr die fruchtbarsten Ergebnisse für die jüdische Geschichte in ihrem inneren Verlaufe gezogen. Dadurch hat er die dunkle Zeitepoche . . . . in der sich Jost nicht und noch weniger christliche Forscher zurecht finden konnten — so sehr erhellt, dass es den nachfolgenden Forschern leicht wurde, den von ihm gezogenen Lichtspuren nachzugehen. . . ." J. H. Weiss, Memoiren, p. 119: אמנם ספר „מורה נבוכי הזמן" זה המאור הגדול „למטשלת רוחות הנאמנים בין דורשי החכמה„ וה המעין הזך לחכמת ישראל התוריית והמדעית, אשר מטנו שאבו ועוד ישאבון כל המעיינים ... (p. 116) אוצר החכמה הוא הספר הזה„ העניינים . . . רבים ושונים (p. 122) אמנם מאוד נפלאו דרכי זה האדם הגדול אשר לא בחפזון ילך בדרך נתיבות מחקריו ולא כתב רעיון על ספר עד אשר זקקו וצרפו כצרף כסף . . . "

das Werk Krochmals! Da sehen wir das jüdische Volk aus seinen geringsten Anfängen entstehen und wachsen, (Kap. VIII) räumlich dann auseinander gerissen und zersprengt, im Geiste aber noch immer geeint und gefestigt (Kap. IX). Geschichte und Philosophie fliessen wie zwei Ströme ineinander, so dass kaum zu unterscheiden ist, welcher dem andern entspringt. Darin manifestiert sich der Einfluss Hegel's auf die Gedankenrichtung Krochmal's. Wie der Grundgedanke der Phänomenologie der ist, dass die Geschichte der Welt der Geist der Welt sei, wie bei Hegel die Geschichtsauffassung metaphysisch und die Metaphysik historisch ist[1]), ist auch der leitende Gedanke Krochmal's, dass der sich in der Zeit entwickelnde Menschengeist und somit auch jüdische Geist, dem ewig entwickelten, absoluten Geist identisch sei[2]). Für diesen Grundgedanken aber, von dem das ganze Buch so zu sagen getragen wird, in dem sich alle scheinbar losen Teile an einander schliessen, für den philosophischen Gedanken, hatte das Publikum, das grosse sowohl wie das kleine, kein Verständnis[3]). Für die einzelnen Teile fanden die rühmlichsten Fachgelehrten nicht genug Worte des Lobes, jeder feierte ihn als einen Bahnbrecher, jeder auf seinem Gebiete, nur der philosophischen Seite des Buches, die er für seine stärkste gehalten, ist bis heute nicht gedacht worden. Es mag wohl wahr sein, dass das Systematische dieses Teiles, wegen der in Verlust geratenen Kapitel, an vielen Stellen durchbrochen, sich nicht mehr zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfassen lasse, dass somit von einem System Krochmals nicht gesprochen werden könne; ist aber auch nicht unbedingt notwendig. Es gilt ja gar nicht so sehr, das Verständnis für die Person Krochmal's als für sein Buch zu erschliessen. Ob Krochmal ein origineller Philosoph war oder nicht, mag vorläufig unerörtert bleiben, hauptsächlich ist es uns um das Buch zu tun, das als Ganzes gewürdigt werden soll, was aber so lange nicht geschehen kann, als nicht die philosophischen Hauptmotive geklärt werden,

---

[1]) Vergl. Haym: Hegel und seine Zeit, p. 466.

[2]) Vergl. Kr. M. N. H., p. 27 ff.

[3]) Interessant ist der Brief Krochmals an Pineles, in welchem er selbst seinen Jüngern den Vorwurf macht: שמיום עמדי על דעתי ולמודי זה עשרים ,וחמש שנה לא שאלני אדם בצורות השכל ולא דאג להצדיק שמושיהם . . . ". J. H. Weiss in seinen „Memoieren . . ." p. 119: „ודע עוד כי עם כל הפלאתנו על רום הגיונו בחקר החכמה . . . לעוף במעוף שכלו אל מרום הפילוסופיא, יש להתאונן על אשר רובי תורתו אשר כתב בספר הם מחקרים רמים ונשגבים פילוסופיים ושכח את עולם המעשה, . . . ואודה ולא אבוש כי אני כאחד מהם אשר מקצת מפתרוניו שגבו מטני. ולפי דעתי יותר מזה . . . ".

von welchen sich Krochmal hat leiten lassen, sagen wir also kurz, so lange man nicht Krochmal auf die philosophischen Quellen geprüft hat. Aus einer solchen Untersuchung würde ein doppelter Nutzen hervorgehen; erstens müsste hierdurch die Anschauung vieler dunkler Stellen im „Doctor errantium nostrae aetatis" erfolgen, die wegen ihrer Kürze und wegen der auch sonst nicht durchsichtigen Quelle, aus der sie geflossen sind, als vollständig unerklärlich gelten, zumeist für die Massen des hebräisch lesenden Publikums, das noch immer auf dem Boden Maimonides' steht; zweitens, und ich glaube, dass dieser letztere Grund nicht gleichgültig sein dürfte, würde hierdurch der Beweis erbracht werden, dass die Hegel'sche Philosophie, aus der ja Krochmal das meiste geschöpft hat, auch in der hebräischen Litteratur ein starkes Echo gefunden, dass der Hegelianismus, in der Zeit seiner Machtstellung, am jüdischen Volke nicht spurlos vorübergegangen ist, und ist die Möglichkeit vorhanden, wofür ja die jüdische Litteratur der spanisch-maurischen Periode viele Beispiele kennt[1]), dass die im Buche Krochmal's verarbeiteten Partien aus der Philosophie Hegel's, in Kreise und nach Himmelsgegenden dringen wird wo die Juden ausser der hebräischen Sprache nur noch ein barbarisches vaterländisches Idiom verstehen[2]).

Die folgenden Blätter sind der teilweisen Lösung dieser Aufgabe gewidmet.

Zunächst suchte ich denjenigen Abschnitten, die Krochmal direkt aus Hegel herüber genommen hat, durch eine wortgetreue deutsche Übersetzung ihren ursprünglichen Charakter wiederzugeben, wodurch ich in der Lage war an jedem Satz festzustellen, was er wörtlich entlehnt und wo er dem Gedankengange nur gefolgt war. In diesem letzten Falle galt es wieder zu untersuchen, wo Krochmal sich direkt an Hegel anlehnt und wo er von ihm abweicht. Dies gelang mir vornehmlich dadurch, dass ich meine Übersetzung den betreffenden Stellen aus Hegel gegenüber stellte, weshalb ich auch in der folgenden Untersuchung, die letzteren parallel zur Übersetzung in Anmerkungen laufen lasse, wodurch die teils ganz identischen, teils nur ähnlichen, auf den ersten Blick ins Auge fallen. Bei Abschnitten, wo nur einzelne Grundgedanken Hegel's durchschimmern,

---

[1]) Um nur ein Beispiel anzuführen, will ich auf den „More Nebuchim" Maimonides' hinweisen, der die Juden des Mittelalters und selbst Nichtjuden mit Aristoteles bekannt gemacht hat.

[2]) Aus einem solchen Kreise ist Salomon Maimon hervorgegangen.

die sonst aber anderen, von Krochmal gehegten Motiven entstammen, hielt ich selbstverständlich eine Übersetzung für überflüssig und habe auf den Hegel'schen Einfluss in einer kurzgedrängten Skizze nur hingewiesen, was die Belegstellen, wie ich glaube, bestätigen[1]).

Dass in dieser Arbeit kein einheitliches System nachgewiesen werden konnte, ist, nach dem bereits Gesagten, selbstverständlich, und das umsoweniger, als demonstriert wurde, dass viele Kapitel philosophischen Inhalts, teils wohl unvollendet, teils aber auch verloren gegangen sind. So z. B. finden sich vom ganzen mittleren Teil der Logik, über „das Wesen" nur wenige Stellen in der Abhandlung über Ibn Esra, die Krochmal als kurzes Resumé des bereits ausführlich Gesagten, hingesetzt zu haben scheint. Allein, wie dem auch sein mag, die Tatsache steht fest, dass Krochmal, durch die Einführung der Hegel'schen Prinzipien in die hebräische religionsphilosophische Litteratur, was er ja in den Kapiteln über die Kategorien des Seins, des Wesens, des Begriffs und der Idee, in der Philosophie der Geschichte und in einzelnen Fragmenten aus der Philosophie des Geistes, hinlänglich getan hat, daselbst, die seit Jahrhunderten geschlossenen Fenster aufgerissen und einen neuen Geist hat einziehen lassen, der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, mehrere Dezennien Alleinherrscher im Reiche der Geister war.

Für die Herstellung eines richtigen hebräischen Textes glaube ich mit dieser Untersuchung vieles gewonnen zu haben.

Erstens ist es mir gelungen die Terminologie Krochmal's — da er für die Hegel'sche Philosophie Ausdrücke schaffen oder zumindest anders nüancieren musste, was zur Umständlichkeit dieser Kapitel viel beigetragen hat — an der Hand der Parallelstellen ganz genau zu präzisieren und habe ich die wichtigsten derselben in einem Vocabularium zusammengestellt; zweitens die aus Missverständnis korrumpierten Ausdrücke und Sätze, die in der zweiten Auflage noch vermehrt wurden, wieder richtig zu stellen; drittens, Partien, die irrtümlich auseinander gerissen wurden, in Wahrheit aber zu einander gehören, an den richtigen Platz zu weisen.

Sollte auch nach dieser Arbeit noch manches der Klärung und Berichtigung bedürfen, glaube ich doch mit derselben nicht nur die erste Anregung sondern auch den ersten Beitrag geliefert zu haben.

---

[1]) Zunz hat eigenmächtig (vergl. dessen Einleitung) viele Anmerkungen weggelassen, in welchen K. auf seine Quellen verwies.

I. Zur Religionsphilosophie.

Gefühl, Vorstellung und Denken

als Formen des Bewusstseins von Gott.

Wie einfach und unabhängig die ersten vier Kapitel, die Krochmal als allgemeine Einleitung seines Buches bezeichnet[1]) auch scheinen mögen, zeigen sie doch, was ich gleich, an einer kurzen Skizze derselben und den nötigen Belegstellen demonstrieren werde, dass Krochmal, bis auf einige Abweichungen, dem Gedankengange Hegel's treu gefolgt ist[2]). Von hohem Interesse ist der Abschluss derselben, in dem der Grundgedanke der Hegel'schen Dialektik scharf zum Ausdrucke gelangt, was bis heute niemand bemerkt zu haben scheint.

In diesen vier Kapiteln (portis) versucht Krochmal den Nachweis zu führen, dass die echte Religion und die wahre Betätigung derselben durch unrichtige Auffassung und falsche Deutung gar bald zur Quelle der verderblichsten Konsequenzen werden. Diese irrigen Auffassungen und falschen Interpretationen fliessen nach Krochmal, aus zwei Quellen; dem Gefühl und der Vorstellung,

[1]) Vgl. M. N. p. 11b ובוה שבו השערים שבאו עד הנה כמו פתיחה כוללת למאמרנו וה שנתחיל בו עתה. Ich zitiere immer aus der ersten Auflage, ed. Zunz, und mache auf die zweite, ed. Wolf, so oft ich sie berücksichtige, ausdrücklich aufmerksam. Wiewohl sich auch in die erste viele, sinnstörende Fehler eingeschlichen haben, ist sie doch der zweiten vorzuziehen. Die zweite Auflage ist allerdings wegen der Biographie K's. und der beigedruckten posthumen Briefe nicht ganz wertlos.

[2]) Vergl. Phil. d. Rel. I 1832, p. 62 ff.

der Schwärmerei und dem Aberglauben, die wieder starren Buchstabenglauben zur Folge haben[1]).

„Der schwärmerische, phantastische Gottesverehrer, sagt Krochmal, der sich ganz dem Gottesdienste weiht, vom weltlichen Getriebe vollständig zurückzieht und seinen Sinn allem Praktischen verschliesst, verschmäht zuletzt auch jede vernünftige Einsicht und bringt selbst die Stimmen seines Verstandes zum Schweigen. Sein Auge ist stets in sein Inneres gekehrt, er dünkt sich mit überirdischen Kräften ausgestattet, worauf er sein Bemühen auf den Verkehr mit Geistern richtet, die ihm alle möglichen Geheimnisse enthüllen und vor seinem verklärten Auge den Schleier der Zukunft lüften. „Wovon wir ja genug Beispiele haben, die den Eingeweihten wohl bekannt sein dürften[2])." Bei vielen Schwärmern sind die Konsequenzen ihrer geistigen Entartung noch viel betrübender, da sie sich Herren der Naturkräfte dünken, Gesetz, sittliche Gewohnheit und staatliche Einrichtungen ihrem Willen unterordnen zu dürfen glauben.

Es gebe ferner eine zweite Klasse von Gläubigen, die ihrer Schwächen sich bewusst, bei aller Betätigung religiöser Vorschriften von ihren persönlichen Handlungen keinen günstigen Erfolg erwarten, und daher die Unterstützung und Befürwortung derjenigen anstreben, deren Einfluss auf die Ratschlüsse Gottes angeblich ausser Zweifel

---

[1]) K. ging in diesen Ausführungen weiter als Hegel, der wohl zu beweisen sucht, dass diese Formen „der Gewissheit" gehören. Vergl. weiter Anmerk. 2, aus welchen Stellen jedoch hervorgeht, dass sich K. im Prinzipe von Hegel nicht entfernt.

[2]) Der Talmud erzählt an manchen Stellen vom Umgang der „Weisen" mit Engeln, so z. B. in Menachoth 41b, wo ein Engel R. Ketina begegnet und ihm Mitteilungen macht „. . מלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי. Aus dem Inhalt dieser Stelle sowohl als aus den anderen geht mit Klarheit hervor, dass von wirklichen Engeln die Rede ist, trotz der vergeblichen Mühe unserer rationellen Kritiker (vgl. Rapoport) das Wort מלאכא anders zu deuten. Aus diesen Stellen wäre aber für K. noch immer nichts gewonnen, da wir denselben, bei aller Würdigung keinen historischen Wert vindizieren können. Worauf aber K. mit Recht hinweisen durfte, ist die Tatsache, dass an bedeutenden Gelehrten, die auf den Ausbau der jüdischen Codices den grössten Einfluss ausgeübt haben, dieser Prozess nachgewiesen werden kann. Ich will hier nur J. Horowitz (של"ה) und J. Karo nennen, die beide in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts blühten. Der Letztere sagt in seinem „Prediger" (מגיד מישרים) mit einer fast rührenden Naivität Dinge, die man dem Verfasser des בית יוסף unmöglich zugemutet hätte. Er war unerschütterlich überzeugt, die Stimme eines Engels gehört zu haben, der ihm wiederholt zugerufen haben soll: Er komme ihm Geheimnisse zu enthüllen, הא אתינא לגלאה לך רזין דרזין . . . מטמירא דמטמירא, und glaubte Karo mit dem Engel wie mit einem Sterblichen zu verkehren (das.) . . . כאשר ידבר איש עם רעהו

steht. Hieraus entwickelt sich der Engel- und Toten-Kultus und Himmel und Erde werden mit guten und bösen Geistern bevölkert, deren Gunst sie mit allen ihnen passend scheinenden Mitteln zu gewinnen suchen. Dieser Aberglaube entstammt selbstverständlich zumeist dem Gefühl und der Phantasie der gedankenlosen Massen, und zieht unter andern traurigen Erscheinungen auch die nach sich, dass das wahre Bild des Glaubens bis zur Unkenntlichkeit entstellt und mit Götzendienst verwechselt wird[1]). Angesichts dieser Erscheinungen, — fährt Krochmal im selben Kapitel fort — suchen sich viele dem verderblichen Einflusse zu entziehen, um aber in zwei andere, nicht minder verderbliche Extreme zu verfallen. Die Einen halten an den toten Buchstaben des Gesetzes mit peinlichster Genauigkeit fest, und sinken in ihrer ängstlichen Beobachtung aller stummen Bestimmungen zu gewöhnlichen Maschinen herab, die gedanken- und absichtslos alles das befolgen, was sie jahraus, jahrein mit tadelloser Pflichtbeflissenheit zu erfüllen gewöhnt sind, so dass der eigentliche Zweck der religiösen Gesetzesbestimmung nicht nur nicht erreicht, sondern vollständig ausser acht kommt und statt Veredlung, Gemütserhebung und Erleuchtung nur Werkheiligkeit und Stumpfsinn eintreten. Dieses Übel hat nun die vierte Phase zur Folge, die Kehrseite der blinden, sklavischen

---

[1]) Vergl. Hegel das., p. 73: „Denn nicht nur das, was ist, kommt in unser Gefühl, nicht bloss Reales, Seiendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche, ist in unserem Gefühl, das Entgegengesetzteste ist darin. Alle Einbildungen von Gegenständen fühle ich, ich kann mich begeistern für das Unwürdigste." „Das Gefühl ist ferner das – sagt H., p. 74 — was der Mensch mit dem Tiere gemein hat, es ist tierische, sinnliche Form." Fügt aber bald, p. 75 hinzu: „Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühle sein, er soll und muss es auch, wie man sonst sagte: „Gott muss man im Herzen haben." K. macht, wie wir später sehen werden, die Vernunft allein zur Quelle der Wahrheit. — „Zur Vorstellung sagt weiter H., p. 80; gehören sinnliche Formen, Gestaltungen . . . die aus der unmittelbaren Anschauung genommen sind . . . (81). So sind in der Religion viele Formen, von denen wir wissen, dass sie Metaphern sind . . . Der ganz sinnliche Mensch aber bleibt dabei stehen, denkt sich wenig dabei, und die heutige Gefühls- und Verstands-Theologie weiss auch nichts daraus zu machen, wirft mit dem Bild auch den Gedankeninhalt weg, oder hält das Bild fest und lässt den Gedanken fahren." Krochmal zeigt in diesem Kapitel die psychologischen Motive, die es geradezu notwendig machten, dass diejenigen, die sich von ihren Gefühlen oder Vorstellungen leiten lassen, auf die teils wüsten, teils verschlungenen und dunklen Pfade geraten, die er an dieser Stelle mit sprachlicher Gewandtheit kennzeichnet.

Werkheiligkeit, die Lossagung von allen religiösen Pflichten, den rücksichtslosen Skeptizismus, die Negation aller positiven Religion. „Zwei Strassen sind es, — heisst es jer. Chagiga (2,1) — versengende Glut die eine, erstarrende Kälte die zweite, die Verirrung in die eine sowohl als in die andere bringt sicheres Verderben. Was nun tun? Wandle von beiden — gleich weit entfernt[1]).

Was ist nun angesichts dieser Tatsachen zu tun, — fragt auch K. — um zur wahren Erkenntnis zu gelangen? — Nach einigen polemischen Ausführungen, in welchen er nachzuweisen sucht, dass es nicht möglich sei, aus den Formen der Gefühle und der Vorstellung allein den wahren Inhalt positiver Religion zu gewinnen, dass die Gewissheit von Gott nicht auch, sondern nur die Form des Denkens haben könne[2]), fährt er wie folgt fort: „Um die Wahrheit zu ermitteln, müssen wir einiges über die Natur des Denkens vorausschicken. Ich werde die kürzeste Form wählen und meine Behauptungen an einigen Beispielen nur demonstrieren[3]). Wisse, dass die wesentlichste Aufgabe des denkenden Menschen, wodurch er sich ja vom Tiere vorzüglich unterscheidet, darauf beruht, sinnliche Vorstellungen, die er von aussen empfängt, oder die in ihm entstehen, zu allgemeinen Begriffen zusammenzufassen, in synthetische Urteile umzubilden und jeder, selbst der dümmste und scheinbar gedankenloseste Mensch, ist mit diesen Begriffsbildungen durch den ganzen Tag, in seinem Denken und Reden beschäftigt. Wenn er z. B. fragt: was ist das? und man ihm zur Antwort gibt: ein Haus, oder, ein Sechseck, so ist hierdurch eine sinnliche Vorstellung, ein Einzelding ohne jegliche Bestimmung und begriffliche Verbindung, zu einem allgemeinen Begriff erhoben worden.

---

[1]) Diese Stelle aus jer. Chag. die K. als Motto an die Spitze des zweiten Kapitels setzt, bestätigt, dass K. nur zwei Abschnitte und nicht drei haben wollte. Werkheiligkeit und Skeptizismus sind nur zwei andere Entartungsformen, die die erstgenannten nach sich ziehen.

[2]) „Die Gewissheit von Gott ist auch die Form des Denkens, der Überzeugung", sagt H. das. p. 86, wogegen K. p. 11a: ואולם . . להמדקדק והדורש אמת בכל לבבו . אין עצה ואין תחבולה כ"א שיגיע על פי ההתבוננות העמוקה למקור . . . וראשית הענינים הנדרשים . . ואך בזה תחישב d. h. für den denkenden, die genaue Wahrheit suchenden Menschen, gibt es keine andere Möglichkeit sie zu erlangen, als tiefe, vernünftige Forschung nach den Anfängen . . . auf welchem Wege allein Überzeugung zu gewinnen ist . ."

[3]) So leitet auch H. das. ein: „Es ist nun im allgemeinen anzugeben, wie das Denken sich von der Form der Darstellung unterscheide. Vorstellen hat allen Inhalt in dieser Weise, dass dieser Inhalt in seiner Bestimmung isoliert genommen wird. Die Form des Denkens überhaupt ist die Allgemeinheit . . . hier aber wird Denken genommen . . ., nicht nur der Gedanken überhaupt, sondern insofern er zunächst Reflexion, dann Begriff ist."

Unter Haus versteht man etwas, das überhaupt zur Wohnstätte dient, unter Sechseck, den allgemeinen Begriff einer Figur, in dessen Inhalt auch die Bestandteile, gleicher Winkel und Schenkel, vorhanden sein müssen; lauter allgemeine, einzelne Vernunftsbegriffe, die an einander gereiht werden[1]). Jede Frage: was ein Ding, was der Grund was die Folge, was der Gegenstand der Meinungsverschiedenheit sei und dergl. mehr, ist nichts als die Notwendigkeit und das Bedürfnis unseres Denkvermögens, sinnliche Vorstellungen, Wahrnehmungen, die noch keine Erkenntnis, . . . in begriffliche Vorstellungen (begriffliche Synthesis) umzubilden[2]). Diese begriffliche Vorstellungen sind aber noch immer ohne inneren Zusammenhang, wie die Vorstellungen positiver Religion im Volke. Nun gibt sich aber auch diese Volksmenge hiermit nicht zufrieden, bis sie diese, so viel als

---

[1]) H. das. „Dies haben wir sogleich damit, wenn wir fragen, was ist das? Blau ist eine sinnliche Vorstellung. Was ist blau? so zeigt man es, dass man die Anschauung erhält. In der Vorstellung ist diese Anschauung schon enthalten. Aber mit jener Frage will man auch den Begriff wissen, . . unterschiedene Bestimmungen und die Einheit davon". „Sodann gibt es — (p. 96) — andere Zusammenhänge die in der Sache, dem Inhalt selbst, liegen. Das ist der Fall z. B. bei geometrischen Lehrsätzen. Wenn ein rechtwinkliges Dreieck ist, so ist sogleich vorhanden ein Verhältnis des Quadrates der Hypothenuse" u. s. w. „Das ist Notwendigkeit der Sache . . . mit dem Einen ist hier auch das Andere gesetzt".

[2]) Wiewohl hier von synthetischen Urteilen ausdrücklich nicht die Rede ist, habe ich, diesen Ausdruck doch in runden Klammern eingefügt, um damit anzudeuten, dass Krochmal bei der Abfassung dieses Kapitels die betreffenden Stellen aus der „Kritik der reinen Vernunft" vor Augen hatte, was die klare Auseinandersetzung über den Unterschied zwischen sinnlicher und begrifflicher Synthesis wohl bestätigt. Allerdings macht K. am Schlusse des Kapitels eine rasche Wendung um zu einem anderen Resultate zu gelangen, in welchem der Einfluss H's. nicht zu verkennen ist. Aus den ersten Stellen wären die Worte Kant's fast buchstäblich heraus zu lesen. Anschauungen verbinden sich nicht selbst zu Erkenntnissen, sie werden auch nicht durch die Sinne dazu verbunden. Die Sinne liefern uns wohl die Anschauungen, sie setzen sie aber nicht zusammen. . . . „Begriffe gründen sich also auf die Spontanität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen als dass er dadurch urteilt. . . Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht. . . ." Mit „notwendig bezeichnet K. die Natur des Menschen synthetische Urteile a priori zu bilden. All diese Ausführungen dienen aber K. nur um sie zuletzt in den Satz ausklingen zu lassen: Alles menschliche Denken sei ideal und nicht real, die Materie selbst der sinnlichen Welt trage ein fremdes, geistiges Gepräge.

ihr möglich, zu allgemeinen Begriffen weiter konstruiert hat, und der Unterschied zwischen dem Wissenden und Unwissenden, ist der von mehr und weniger, von Klarheit und Unklarheit in ihrer Auffassung und Konstruktion. Alle aber sind fast gleich beschäftigt, Begriffe zu konstruieren, wenn sie es auch unbewusst tun: nur dass der denkende Mensch seine Seelentätigkeit zu beobachten versteht, ihre Funktionen kennt und somit weiss, was er bedeutet und wie sein Denken beschaffen ist. Wer seine geistigen Kräfte also richtig zu beurteilen weiss, wird auch begreifen, wie die Vorstellung in ihm entsteht, wie er dieselben an einander reihend immer mehr von den Einzelheiten zur Einheit gelangt, die ihm dann zur Grundlage aller Schlüsse, Beweise, Ansichten und Überzeugungen wird. Es liegt also in der Natur der menschlichen Vernunft, dass sie allen Gedankenbau auf rein geistigem Postulat aufführt, dass sie der Materie der sinnlichen Welt ihr eigenes Gepräge aufdrückt, indem sie die sinnlichen Empfindungen zu Vorstellungen, diese wieder zu Begriffen und die letzteren endlich zu Ideen ausbildet[1]). Auf diese letzten Ausführungen werde ich — schliesst Krochmal sein zweites Kapitel, — in den weiteren Abschnitten noch zurückkommen, hier aber will ich zur ersten, oben aufgeworfenen Frage, zurückkehren: Was ist nun zu tun? Da das Denken dem Menschen notwendig ist[2]), und die Unwissendsten sowohl wie die Vielwissenden von den gleichen metaphysischen Fragen, die einen mehr die anderen weniger, (Vergl. K. Porta 3) bestürmt werden, und zwei entgegengesetzte Richtungen, die beide gleich verderblich sind, vor dem Menschen weit offen liegen, was muss er tun, um den beiden zu entgehen? So lautet die Frage, die schon die Weisen im Talmud aufgeworfen haben, und der Krochmal das vierte Kapitel seines Buches widmet.

„Unter den Philosophen — fährt Krochmal im 4. Kapitel fort — welche bestrebt waren ein Axiom auszudenken, an dem die Eigenschaften von gut und schlecht bestimmt werden könnten, hat Aristoteles den Grundsatz aufgestellt, dem auch Maimonides in seiner Ethik und viele andere unserer Weisen gefolgt sind, dass zwischen zwei Extremen stets die Mitte eingehalten werden müsse,

---

[1]) Vergl. die diesem Kapitel folgende Note I.

[2]) Hgl. das., p. 98: „Der Mensch betrachtet die Welt und erhebt sich, weil er denkend, vernünftig ist, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, vom Endlichen zum absolut Notwendigen, . . . das ist der Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes.“ So und viel ausführlicher lauten die Ausführungen K's., die hier nicht alle wiedergegeben werden können.

nach der allein ethische Prinzipien geprüft werden können. An jeder menschlichen Eigenschaft, seien nämlich die extremen Ausartungen derselben zu vermeiden, und die von beiden gleich weit entfernte Mitte sei die allein richtige. Geiz z. B. und Verschwendung sind zwei Extreme, für die Sparsamkeit die Mitte bildet; zwischen Hochmut und Selbsterniedrigung stehe die Bescheidenheit. Dieser Grundsatz hat aber die Denker unserer Zeit nicht mehr befriedigen können, weil er diese Mitte nicht näher bestimmt, durch keine Regel sie präzisiert; und wäre auch der Grundsatz, dass die Mitte allein zu wählen sei, wahr, bleibt er ja noch immer eine leere Formel, in der die gewünschte Lösung nicht enthalten ist, weil wir auch dann nicht in der Lage sind diese Mitte, die sich von beiden Extremen nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ unterscheidet, von selbst zu bestimmen. „Die Philosophen unserer Zeit haben deshalb diese Formel ganz fallen gelassen und andere ethische Prinzipien aufgestellt. Diese Frage ist für uns von hohem Interesse weil sie der, die uns beschäftigt, in vielen Punkten gleicht.“ — Wenn wir nämlich in unserer Untersuchung den Grundsatz aufstellen wollten, dass in bezug auf die Religion, zwischen den beiden Verirrungen, die Mitte einzuhalten sei, dann wäre dieser Grundsatz seiner Form nach wohl richtig, aber doch unzulänglich um an ihm die verschiedensten Glaubensansichten zu prüfen, da er nicht die Mittel an die Hand gibt, diese Mitte herauszufinden, nicht den Grenzpunkt angibt, der nicht ohne Gefahr in eines der Extreme zu verfallen, überschritten werden darf. . . . Der tiefere Sinn dieses Grundsatzes muss daher der sein, dass wir, in unseren Untersuchungen und Bestreben die Wahrheit aufzudecken, einen Weg wählen müssen, auf dem wir bis zum Ursprung der Dinge gelangen können, so dass alle Rätsel gelöst und alle Widersprüche zuletzt von selbst aufgehoben erscheinen. In unserem Falle, würden wir zu einer Erkenntnis gelangen, bei welcher der Gegensatz von Schwärmerei und Ketzerei, nicht mehr möglich ist. Dasselbe gilt auch von den anderen Fragen, die wir teils bereits berührt haben, und teils im Laufe unserer Untersuchungen noch berühren werden. . . . Bei allen ist ein, von beiden Extremen gleich weit entfernter Mittelpunkt, wenn wir diesen Ausdruck in seiner oberflächlichen Bedeutung nehmen, nicht recht denkbar, obwohl er, selbst von den Meisten die die subtilsten Fragen, nach ihren einfachen Verstandesregeln zu lösen versuchen, oft allgemein gebraucht wird. Der tiefere Denker, der der Wahrheit ernstlich nachforscht, weiss, dass es keine andere Möglichkeit, keine

besseren Mittel gebe, als gründliches Forschen um die Quelle zu entdecken, der die zu untersuchenden Fragen entstammen, und dass darin aller Widerspruch anfgehoben und Befriedigung gefunden wird. Dieser Weg ist in Wahrheit zugleich der beider Extreme und auch keiner von beiden. Diesen nennen wir nach der flüchtigen und sinnlichen Bezeichnung; mittleren Grenzpunkt, weil wir ja auch von physischen Dingen sagen können, dass ihr Mittelpunkt zu beiden Hälften und doch auch zu keiner von beiden gehöre. Wohl weiss ich — sagt nun Krochmal, dem Schlusse dieses Kapitels zueilend — dass diese meine Behauptung nicht gleich einleuchten wird, bis ich nicht ausführlicher darüber gesprochen haben werde. Krochmal verspricht also, die hier angedeutete Methode, in den folgenden Kapiteln, bei den in ihrem Sinne und nach ihren Gesetzen behandelten Fragen, durchsichtig zu machen. Wir erkennen in dieser kurzen Andeutung, gleich auf den ersten Blick, die dialektische Methodenlehre, die Hegel zur Basis seines Systems gemacht hat, dass, nämlich, überall zuerst der Begriff in seiner Unmittelbarkeit, in seinem Ansich auftritt, sich sodann urteilt oder „in seinen Gegensatz zergeht", und zuletzt aus diesen Gegensätzen wieder zusammenschliesst. „Das Einzige — sagt Hegel[1]) um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen . . . ist die Erkenntnis des logischen Satzes, dass das Negative ebenso sehr positiv ist, oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhaltes . . . dass also im Resultate wesentlich enthalten ist, woraus es resultiert. . . . Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der Vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten." K. hat also die drei Momente, in die sich jede Sache oder jeder Begriff nach Hegel gliedert, These, Antithese und Synthese oder spezieller: Position, Negation und Limitation, in den talmudischen Satz hineingetragen und sie zur Basis seiner Religions- und Geschichtsphilosophie gemacht. Dieses vierte Kapitel sollte also das Programm des ganzen Buches sein, was auch der Schluss desselben bestätigt.

---

[1]) Wissenschaft der Logik I, p. 47 (editio 1833).

Ich überspringe das 5. Kapitel, das über „Absicht und Teleologie“ handelt, um das 6. gleich herzusetzen, das sich inhaltlich viel enger an die früheren anschliesst.

Der Geist und seine Manifestation.

„Wisse, dass jeder Religion der Geist zu Grunde liegt, so dass selbst die niedrigste Religionsform der Wilden, die in Wüsten hausen, nicht der körperliche Gegenstand als solcher, der individuelle, endliche und zerstörbare von ihnen gefürchtet und verehrt wird, sondern die ihn erhaltende Kraft, der Geist in ihm, der keine Veränderung, keine Begrenzung kennt, der im Wechsel aller physischen Formen ewig fortdauert. Wie die Weisen bereits sagten: „Wer sich vor dem Berg in Verehrung bückt, der denkt an den Genius desselben, und wenn vor der Sonne, an den sie lenkenden Geist[1]). All' die vielen Religionen und Kulte also, die wir allgemein als Götzendienst bezeichnen, haben geistige Kräfte zu Grunde, die nur gedacht, begriffen werden können und mit den sinnlichen Vorstellungen, auf irgend eine Weise, die die Philosophen nur wissen oder erforschen können, zusammenhängen[2]). Wir, die Gemeinde der Monotheisten, die den Einheitsgedanken in seiner reinsten Wahrheit besitzt, glauben und wissen, dass alles sinnliche nichtig und flüchtig ist; nichts gilt,

---

[1]) Chullin 40. Der Talmud selbst macht wohl einen Unterschied zwischen Berg und dessen Genius, der Berg, der Hügel, Sonne und Mond als solche, werden nicht als Gottheiten der Naturreligion anerkannt, über die Absicht des opfernden Heiden aber lässt sich das Gegenteil schliessen, da die Halacha den Unterschied macht: „. . . לגריא דאמר להר והא דאמר הא“ d. h. dass für sie der Ausdruck und nicht der Sinn massgebend sei. Hingegen findet sich diese Stelle fast verbotenus in Hegel, Ph. d. R. I, p. 137: „Von keiner Religion kann man sagen, dass die Menschen die Sonne, das Meer, die Natur angebetet hätten; indem sie dies anbeten, ist es ihnen eben damit nicht mehr dies Prosaische, was es für uns ist; indem diese Gegenstände ihnen göttlich sind . . . . damit, dass sie Gegenstände der Religion sind, sind sie zugleich vorgestellt, mit einer geistigen Weise. Die Betrachtung der Sonne, der Sterne etc. ist ausserhalb der Religion.“

[2]) Die Stelle ist in Kr. dunkel und gibt nur dann einen guten Sinn, wenn man sie im Sinne Hegels interpretiert. Er sagt das., p. 184: „Man kann von allen Religionen sagen, sie seien Religionen, wenn sie aber noch beschränkt sind, so entsprechen sie dem Begriffe nicht, doch aber müssen sie ihn enthalten, sonst wären sie nicht Religionen. Der Begriff ist aber auf verschiedene Weise in ihnen vorhanden . . .“ Vom Begriff selbst sagt H., dass er als „Anlage im Geiste die innerste Wahrheit derselben“ ausmacht.

weil es kein absolut wahres Dasein hat. Der Geist selbst, der uns nur in seiner Verbindung mit den Körpern begreiflich ist, und der sich hauptsächlich im menschlichen Geschlechte manifestiert und dasselbe bevorzugt, hat sein Bestehen und seine wahrhafte Wirklichkeit nur in Gott[1]), der allein der absolut Vollkommene, Unwandelbare für alle Geschlechter, der in seiner Einheit Ursache aller Ursachen, die allein wahrhafte Wirklichkeit alles Seins ist, weil alles was wirklich ist nur in ihm seine Existenz hat. Denn gebe es eine für sich wahre Wirklichkeit, eine von ihm unabhängige Substanz, dann wäre jene Gott. Und das sagt uns der Bibelvers: „Ich bin der Anfang und das Ende, der Erste und Letzte, und ausser mir gibt es keine Götter mehr[2])." Wisse ferner, dass der Grundsatz der Monotheisten, alles auf Gott zurückzuführen, und so z. B. alle Gebote, selbst die rein vernünftigen, als göttliche bezeichnen und unbedingten Gehorsam für dieselben fordern, weil sie Gott den Menschen durch Offenbarung habe zu teil werden lassen, nur zur Aufrechterhaltung des Prinzips dient, dass alle Wahrheit und Wirklichkeit in Gott allein möglich sind. Dieses Prinzip, an dem die Monotheisten festhalten, ist dasselbe um dessen Bestimmung die grössten Denker sich bemüht haben, da es ihnen bald deutlich schien, bald aber wieder unklar wurde, bis sie endlich nach einer langen Reihe von Geschlechtern, und nach tiefem, ernsten Forschen zur wahren Erkenntnis gelangt sind. Es ist aber sehr beachtenswert, dass jeder religiöse Mann, in Betätigung seiner religiösen Pflichten, von demselben Prinzipe ausgeht, zu dem er jedoch nicht auf spekulativem

---

[1]) Das. pag. 50: . . . „das Sein aller dieser Dinge ist ein solches, das nicht selbständig, sondern schlechthin nur ein Getragenes, Gesetztes ist, nicht wahrhafte Selbständigkeit hat. Wenn wir den besonderen Dingen ein Sein zuschreiben, so ist das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins, nicht das absolut selbständige Sein, das Gott ist. Gott in seiner Allgemeinheit, ist das absolute Bestehen, . . . und was besteht, hat sein Bestehen nur in diesem Einen. . . . alles andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich. . . ."

[2]) Das. p. 48: „Darin liegt, dass dieses, was als Resultat ist, aufhört Resultierendes zu sein . . . Gott ist das absolut Wahre" — ist ebenso sehr dies, dass das absolut Wahre, insofern es das Letzte, eben so sehr das Erste ist: aber es ist nur das Wahre, sofern es nicht nur der Anfang, sondern auch Ende, Resultat ist, sofern es aus sich selbst resultiert."

Wege, sondern durch das göttliche Wirken in ihm, gelangt[1]). . . . Die Ansicht Bachja's (Chob. Hal. P. I. C. 2), dass die wahre Gottheit, nur von einem Propheten oder von einem hervorragenden Philosophen verehrt werden könne, muss als eine irrige zurückgewiesen werden. Denn das Bewusstsein des Gläubigen, dass alles was sich nicht auf Gott zurückführen lasse, nichtig sei, ist — Gottes-Erkenntnis und das Bewusstsein, dass sich sein ganzes Wesen, sein geistiges Subjekt zu Gott erhebt ist der Kultus[2]), und das ist der Sinn des Bibelverses: „Erkenne den Gott deiner Väter und bete ihn an". . . . Allein, dieses Bewusstsein, wiewohl es dem Herzen entstammt, . . . bedarf doch noch einer weiteren Ausbildung, damit alle Kräfte der Seele durch Studien, Erziehung, Tun und Handeln . . . wach und rege werden, was auch die Bibel wiederholt einschärft[3]). . . . Aus all' dem Gesagten geht die Definition der positiven Religion hervor, dass sie das Wissen der absoluten Wahrheit ist, das Wissen von Gott und all' dessen, was nur in ihm Sein und Wirklichkeit hat, vom Geiste nämlich, wie er in allen Menschen, ohne jeglichen Unterschied, gegenwärtig ist. . . . In diesem Sinne müssen auch meine früheren Ausführungen verstanden werden, dass

---

[1]) Das. p. 25: „Die Religion ist ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm. Das, was als Religion hervorgekommen ist, und welches als Produkt des göttlichen Geistes ist, zeigt sich zunächst als Glauben . . . Die verschiedenen Religionen sind nur die verschiedenen Ansichten einer und derselben Sache."

[2]) Das. pag. 37: „Das Dritte ist . . . die Bewirkung, dass der Mensch Gott in sich fühlt und weiss, sich als dieses Subjekt zu Gott erhebt, sich die Gewissheit gibt, Gott in seinem Herzen zu haben, mit Gott vereint zu sein. „Dies ist der Kultus." Das. pag. 38 „ . . im Kultus ist es, dass sich das formelle Bewusstsein von seinem anderen Bewusstsein losmacht und Bewusstsein seines Wesens wird; der Kultus besteht in dem Bewusstsein, dass Gott sich weiss im Menschen und der Mensch in Gott." K. geht allerdings einen Schritt weiter als es selbst nach Hegel nötig wäre. Bachja behauptet nicht, dass ausser Propheten und Philosophen alle anderen Menschen Götzendiener seien, so konnte, so durfte er den Satz "וולתו עובדים וולתו„ nicht verstanden haben, und wollte er vielmehr sagen, dass alle andern sich zum allerreinsten Einheits-Gedanken, wie ihn Propheten und Philosophen erfassen, nicht aufschwingen können, eine Auffassung, der kein Satz in Hegel widerspricht, weil auch er von den ersten Gefühlen und Vorstellungen, bevor sich die Begriffe zu Ideen krystallisiert haben, unmöglich die Klarheit der Gottesidee voraussetzen konnte. Vergl. das. II, p. 288.

[3]) Das., p. 37: Der Kultus ist nicht blos Verhältnis, Wissen, sondern Tun, Handeln, sich die Vergewisserung zu geben, dass der Mensch von Gott aufgenommen u. s. w.

die meisten von der positiven Religion Vorstellungen haben, die die sinnlichen Vorstellungen wohl übertreffen, die Formen des Verstandes aber oder gar die Vernunftbegriffe, nicht erreichen. Wiewohl nun die Wahrheit selbst in den Formen der positiven Religion, auch nach Verstandes- und Vernunfsbegriffen, dieselbe bleibt, so findet das Denken doch Formen und Wege, die wohl an dem Wesen des absoluten Begriffes nichts ändern, zum Verständnis desselben aber viel beitragen; teils sind sie in der Natur des Denkens begründet, teils hat uns die Lehre Gottes selbst, durch allgemeine und bewährte Ratschläge, zu denselben geführt, damit wir klares Verständnis für Gotteserkenntnis und Kultus erlangen." — Krochmal's Bestreben bei jeder möglichen und passenden Gelegenheit seine Behauptungen von einem Bibelverse bestätigen zu lassen, dürfte nicht nur aus dem Wunsche hervorgegangen sein, dem Beispiel der Alten zu folgen, sondern auch der Behauptung entgegenzutreten, dass man nach religiöser Anschauung „Gott nicht erkennen könne." Hegel das. p. 20 sagt: „Ob dies durch die Bibel begründet ist, muss den Theologen überlassen bleiben", und Krochmal unterzog sich dieser Aufgabe, die er gewiss als seine Pflicht betrachtet hatte. In diesem Eifer, hatte er aber keine Ursache Bachja entgegenzutreten, da jener Religionsphilosoph, dem Denker dasselbe Recht wie dem Propheten einräumt. Was den niedrigen Kultus aber betrifft, verwickelt sich K. selber in manchen unlösbaren Widerspruch. Bald behauptet er, dass das Denken allein die Wahrheit des Gottesbegriffes sichere, wobei ihm vielleicht die Worte Hegel's (p. 81): „Der ganz sinnliche Mensch aber bleibt dabei stehen u. s. w." vorgeschwebt haben mögen, mit welcher Ansicht aber, die Bachja's sich vollständig deckt; bald wieder erklärt er, dass die Wahrheit bei allen dieselbe sei und bleibe, wobei er selbstredend die Worte Hegel's (p. 80) „Die Philosophie ist dies, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs zu verwandeln; der Inhalt ist derselbe, soll derselbe sein, die Wahrheit," vor Augen hat[1]). Es drängt sich nun die Frage auf, welche Wahrheit? „Gott ist die Wahrheit", sagt Krochmal mit den Worten H's. und im Sinne der jüdischen Religionsphilosophie. Diese muss ja aber durch den Begriff erst „gewonnen" werden, — vergl. K. das. p. 22 u. a. St.) wie sieht dieselbe in den Formen des Gefühls und der Vorstellung aus?

[1]) Ich zitiere diese Stelle in einem späteren Abschnitte ausführlicher. (Vgl. H. dass. II, p. 181/2, 287/8.

Krochmal sucht den Unterschied dieser drei Formen an einem Beispiele zu demonstrieren.

Was heisst Reden? Die Sprechorgane rufen, durch einen auf die ihnen nächst liegende Luftschicht ausgeübten Druck, in derselben verschiedene Schwingungsformen hervor, die sich bis zum Ohr des Nächsten fortpflanzen und dasselbe in gleicher Weise affizieren. Das ist eine rein natürliche Tätigkeit, gleich allen anderen körperlichen, mechanischen Tätigkeiten, die nach bestimmten und bekannten Gesetzen ausgeübt werden. Für die empfindsamen, lebenden Wesen aber, vereinigen sich all' die einzelnen Eindrücke, zu einer Empfindung, zum Geräusch, wodurch die mechanische Tätigkeit zum Charakteristikon eines bestimmten Gemütszustandes wird, der Freude, des Schmerzes, des Staunens und anderer Seelenerregungen. — Das redende Wesen fasst all' die Eindrücke und Geräusche zu Silben und ganzen Sätzen zusammen, die sich durch ihre einzelnen Bestandteile näher bestimmen und den Gedanken ausdrücken, der vom Ersten gedacht und durch die, von seinen Sprechorganen geschaffenen Merkmale vom Zweiten erfasst und verstanden wird. Einer weitern Betrachtung wird sich zuerst der Gedanke aufdrängen, dass die Natur noch ältere wenn auch nicht trefflichere Verständigungsmittel kennt; das Geberdenspiel z. B., das durch die Benützung verschiedener Körperglieder eine weite und bunte Ausgestaltung erfahren hat, wie das Nicken mit dem Kopfe, Winken mit dem Auge, Zeigen mit dem Finger u. s. w., dass es ferner auch eine spätere und erweiterte Ausbildung der sprachlichen Verständigungsmittel gibt, die Schriftzeichen nämlich, wodurch man endlich zur Einsicht gelangt, dass der Mund und das Ohr nicht die einzigen Verständigungsorgane sind, dass der menschliche Verstand, selbst die charakteristischen Merkmale zu übertragen und festzuhalten vermag. Das ist der Begriff vom Reden und Sprechen, der seinen ursprünglichen Inhalt bereits abstrahiert und sich zu grösserer Allgemeinheit ausgestaltet hat; es ist die Manifestation des innigsten Gedankenlebens für einen zweiten Denkenden mittelst sinnlicher Merkmale, und diese Stufe ist die der Verstandesform.

Wer aber diese Stufe des Denkens erreicht hat, wird an der Grenze derselben nicht stehen bleiben, sondern zu beobachten fortfahren, dass die Fähigkeit diese Merkmale hervorzurufen dem Wesen des Geistes allein eigen ist, u. z. nur einem zweiten Geiste gegenüber, und dass die Haupttätigkeit des Geistes sich darauf beschränkt, in den gegebenen Zeichen sein eigenes Wesen wiedererkennen zu

lassen, wodurch sich auch die Menschen hauptsächlich von einander unterscheiden. Nicht nur durch die von den Weisen erwähnten[1]), sondern vielmehr durch die Eigentümlichkeit des Körperbaues, des Gehens, Schreibens etc. Von dieser Erkenntnis gelangt man zu der viel bedeutenderen, dass der Geist sich selber in seinen Handlungen nur wiedererkennt, seine Deutlichkeit wächst immer mehr, vom Schlafe bis zur reinsten Begriffsklarheit, und nur im tatsächlichen Begreifen, hat sich der Geist sich selber offenbart. — Es ist nun klar, dass Begriffsklarheit die Vollendung der inneren Sprache ist, d. h. die Manifestation des Geistes für sich selbst, ebenso wie die vollkommenen Lautzeichen, die Vollendung der äusseren Sprache bilden, i. e. seine Manifestation einem andern Geiste gegenüber; es muss ferner einleuchten, dass diese Zeichen für Nicht-Geister wertlos sind, vom Geiste aber, aus ihrer physischen Beschaffenheit, — der Eindrücke, Bewegungen und Merkmale — in eine geistige Sphäre — wie Offenbarung, Stimme, Rede etc. gehoben werden. — So dass aus all' diesen Betrachtungen die Tatsache resultiert, dass man vom Geiste nicht behaupten kann, dass sein Wesen, sein sich-Erkennen und sich-Manifestieren, drei verschiedene Dinge seien, sondern — dass es Wesen des Geistes ist, sich durch eine und dieselbe Handlung, sich selber wie auch einem andern Geiste zu manifestieren, wie der brennende Körper, sich selbst und alles andere um sich zugleich beleuchtet[2]). . . ."

---

[1]) In B. Synh. 38a: R. Meïr pflegte zu sagen, durch drei Dinge unterscheiden sich die Menschen von einander, durch ihre Stimme, Gestalt und die Stufe ihrer Intellegenz בקול במראה ובדעת. Da K. nur an diese Stelle gedacht haben muss, ist nicht einzusehen, warum er nicht lieber aus diesen drei Merkmalen, auch alles das was er hinzufügt, herausgelesen hat, da diese teils tatsächlich dasselbe sagen, teils begrifflich sich erweitern lassen. Unter מראה ist nicht nur der Gesichtsausdruck, sondern auch תמונת רב אברין zu verstehen, weshalb ich dieses Wort mit „Gestalt" übersetzte. Vgl. מראהו כלבנון (H. Z. 5.15) רעות המראה ודקות הבשר (Gen. 41.4). Die Thosiphta (l. c.) hat freilich מראה פנים.

[2]) Ph. d. R, das. p. 34: „Der Begriff, den wir hier vor uns haben, ist ohnehin der Geist selbst, es ist der Geist der das ist, auf diese Weise tätig ist. Der Geist, wenn er unmittelbar, einfach ruhend ist, ist kein Geist, sondern der Geist ist wesentlich das, tätig zu sein überhaupt, näher, diese Tätigkeit, sich zu manifestieren. Manifestieren heisst für ein Anderes werden; damit, indem es ist ein Werden für ein Anderes, tritt es in Gegensatz, Unterschied überhaupt — Verendlichung des Geistes u. s. w." K. hat diesen Gedanken nicht deutlich ausgesprochen, der Satz aber „ושנו הסבה היות האדם נכר ונבדל מחברו" wird nur in diesem Sinne zu verstehen sein. „Der Geist — sagt

Note I.

Von dem Unterschied zwischen Verstand und Vernunft und der sie an Bedeutung übertreffenden Idee, die als beider Höchstes gelten soll, spricht schon die Kabbala, mit einer Klarheit und Deutlichkeit, die keinen Zweifel darüber herrschen lassen. So lautet eine Stelle in Zohar (I ויחי): „Komme, sieh, die Idee ist aller Anfang (Prinzip), allein als Idee ist sie in sich verschlossen und unbekannt. In ihrem weiteren Manifestationsprozesse aber gelangt sie zur Stufe, wo der Geist ruht, und an dieser angelangt heisst sie Vernunft und ist nicht mehr wie früher verschlossen[1]." In hohem Grade beachtens-

---

H. weiter p. 58; — ist absolutes Manifestieren; dieses ist Setzen, Sein für Anderes." „Indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet — das. p. 129 — tritt die Endlichkeit des Bewusstseins ein, aber das endliche Bewusstsein ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen d. h. sich als endliches Bewusstsein setzen." „Bewusstsein — sagt H. — drückt nur die Seite der Erscheinung des Geistes aus. — K. hat hiefür התודע הרוחני לעצמו ein Ausdruck, der von ihm auch für Selbstbewusstsein gebraucht wird.

[1]) Vergl. Zohar, Wilna 1882, p. 492; Der Text lautet wörtlich: — תא חזי מחשבה ראשיתא דכלא ובגין דאיהי מחשבה איהו לגו סתימא ולא אתיידע כד אתפשט האי מחשבה יתיר אתיא להאי אתרא דרוחא שריא וכד מטי להההוא אתר אקרי בינה והא לאו סתים כד קדמיתא, ואף ע"ג דאיהו סתים האי רוחא את פשט וכו' וכד תסתכל בדרגין הוא מחשבה הוא בינה, הוא קול הוא דבור וכלא חד, והיא היא מחשבה ראשיתא דכלא, ולא הוא פרוד אלא כלא חד וקשורא חד, דאיהו מחשבה טמש אתקשר באין ולא אתפרש לעלטין . . . Ich habe das Wörtchen כדקדמותא wie Jellinek übersetzt, der Franck gefolgt ist: Franck hat comme auparavant: „wie die Vorhergehende", wäre jedoch dem Sinne nach richtiger. Franck übersetzt ferner מחשבה ראשיתא דכלא . . . la pensée est la principe, de tout ce qui est, allein hier muss מחשבה mit „Idee" übersetzt werden, pensée gibt keinen Sinn in diesem ganzen Abschnitte. Jellinek ist ihm auch hierin gefolgt. Dagegen hat der Letztere richtig herausgefühlt, dass דרוחא שריא hier keinesfalls mit „où elle devient l'esprit", übersetzt werden darf, sondern, wo der Geist ruht." Die Begriffe und die Bezeichnungen derselben sind bei den Alten selbst schon schwankend und zweifelhaft, die Kommentatoren und Interpreten haben nun dieselben vollends bis zur Unklarheit verwirrt. So z. B. wechseln oft die Bezeichnungen von חכמה und בינה. Freilich haben die Kommentatoren nicht den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft und viel weniger ihren Vorrang gekannt. Die Kabbala muss allerdings unter חכמה vorwiegend Vernunft verstanden haben, vergl. Sohar 3. Tl. Bl. 290a: חכמה אב לאבהן, האי אב נפיק מעתיקה קדישה דכתיב והחכמה מאין תמצא. Hier wieder אין „Nichts" für Gott! „Sagesse" für „חכמה" ist also unbedingt falsch: אתרא דרוחא שריא passt nicht an dieser Stelle, und würde eher für מחשבה einen Sinn geben. —

wert sind die Schlussworte dieser Stelle: „Wenn du nun diese Abstufungen überblickst, siehst du, dass Idee, Vernunft, Stimme und Wort, alles Eins und . . . . dass dies auch aller Prinzip ist[1]). Es gibt keine Trennnng, alles ist Eins, in ihrer Verknüpfung Eins, die Idee selber ist an nichts geknüpft, (grenzt an Nichts) und trennt sich von derselben nie.“ Dieser Stelle will ich eine aus der Logik Hegel's (II p. 328) gegenüberstellen. Sie lautet wie folgt: „. . . . Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie alle Bestimmtheit in sich enthält. . . . hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, ihr Dasein darzustellen“. . . . Weiter unten . . . „Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, dass eine Äusserung ist u. s. w.“ Vergl. noch ferner das. p. 353: „Die reine Idee . . . ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist, in dieser Freiheit findet also kein Übergang statt, . . . das Übergehen ist also hier so zu fassen, dass die Idee sich selbst frei entlässt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend.“ Und nun noch, zur Ergänzung der Parallelstellen, vergl. H. Log. I, p. 78—79: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind . . .“ — Dass die Kabbalisten unter der höchsten Idee das höchste Wesen verstehen, verraten die wohl zerstreuten aber identischen Bezeichnungen. So sagt die Idra suta (3. Th. 288a): „Der Alte der Alten ist auch der Unbekannte der Unbekannten, er trennt sich von Allem und ist nicht getrennt, denn Alles vereinigt sich mit ihm, wie er sich wieder mit Allem vereinigt. Er ist Alles. . . .“ Und weil man ihn, den Unbekannten, nicht benennen kann, so glaubt man ihn am besten mit dem Worte „Nichts“ bezeichnen zu sollen[2]). Son nom dans l'Ecriture — interpretiert Ad. Franck eine andere Stelle — signifie

---

[1]) Vergl. vorige Anmerkung.

[2]) Idra, s. das., ich zitiere nur die entsprechende Stelle: לא ידע ולא אתידע מה דהוי ברישא הא דלא אתדבק בחכמתא . . . ובגין כך אקרי אין.“

„je suis", אהיה, parce qu'elle est l'être en lui-même l'être considéré d'un point de vue où l'analyse ne pénètre pas ou nulle qualification n'est n'admise, mais ou elles sont toutes rénnies en un point indivisible." (La Kabbala p. 185). „Was somit — sagt H. (Logik I, p. 74) — über das Sein ausgesprochen oder enthalten sein soll, in den reichern Formen der Vorstellung vom Absoluten oder Gott, dies ist im Anfange nur Leeres Wort, und nur Sein; dies Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie." — Franck hatte schon das Gefühl, dass sich zwischen der Kabbala und Hegel viele Ähnlichkeiten nachweisen lassen müssen, er hat aber H. (Vergl. Franck das. p. 187) nur aus sekundären Quellen gekannt. Er sagt: „Loin de nous la folle pensée de trouver chez les anciens Hébreux la doctrine philosophique qui régne aujourd' hui en Allemagne presque sans partage[1]); mais nous ne craignons pas de soutenir, et nous espérons bientôt démonstrer[2]), que le principe de cette doctrine et jusqu'à des expressions exclusivement consacrées par l'école de Hegel, se trouvont parmi ces traditions oubliées que nous essayons de rendre à la lumiére etc." (Das. p. 161.)

Note II.

Die Manifestationstheorie spielt in der Kabbala eine hervorragende Rolle. Ich werde hier nur wenige Beispiele, die dem Zwecke dieser Arbeit entsprechen, herausgreifen.

1. Es folgt nun — sagt Moses Korduero[3]) — dass der sich manifestierende Geist, über seine Manifestationen, Schöpfungen er-

---

[1]) Die erste Auflage dieses Buches aus der ich auch zitiere, ist 1842 erschienen. — Krochmal starb 1840.

[2]) Franck demonstriert dies p. 187 an der Hand einer Stelle, die er aus der „Encyclopédie des sciences philosophiques" zitiert, vergl. ferner die weitere in Note II, zitierten Stellen.

[3]) „פרדס רמונים" שער ג', פ' א', י"ב: „נמצא שנתעלה המאציל על נאצליו, כי נאצליו קדם אליהם העדרם, מה שאין כן המאציל, ועוד נבדל המאציל מן הנאצלים, כי חיותם תלויה בוולתם הינו במאציל המחיה אותם והוא מקור . . . לכל נאצליו; הוא מקור החיים והחיים נמצאים ממנו עד שהוא חיות החיים." — „פתח ר' שמעון ואמר (והר פ' בראשית ט"ד) ראו עתה כי אני הוא . . . דא איהו עלת העלות, עלא על כל עלאין וכו'."

haben ist, weil ihnen ja das Nichts vorangegangen ist, was von ihm nicht behauptet werden kann. Ein weiterer Unterschied zwischen dem sich manifestierenden Geiste und seinen Manifestationen ist, dass die Existenz der Letzteren, von einem andern, von ihrem Ursprunge, bedingt ist, dass er sie erhält, er die Quelle ihres Lebens und somit das Leben alles Lebens ist." Vergl. hierzu die Stelle aus Heg. Ph. d. R. I, p. 50: „Die Dinge, Entwickelungen der natürlichen und geistigen Welt sind mannigfache Gestalten . . aber das Sein aller dieser Dinge ist . . . . nicht selbständig sondern nur ein Getragenes, Gesetztes . . . nicht das absolut selbständige Sein, das Gott ist . . . und was besteht hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen. . . ,"

2. „ . . . dans chacun de ces attributs, la substance divine est présentée tout entiére, et dans leur ensemble consiste la première la plus compléte et la plus élevée de toutes les manifestations divines. Elle s'apelle l'homme primitif . . . אדם קדמון Adam Kadmon." So interpretiert Franck eine Soharstelle[1]). Die wörtlich wie folgt lautet: Die Gestalt des Adam ist die Gestalt alles Höchsten und Niedrigsten, die in ihm vereinigt sind, und weil diese Gestalt die Vereinigung des Höchsten und Niedrigsten ist, hat der heilige Alte alles nach dieser Form gestaltet[2])." — Ainisi, — fügt Franck dann hinzu — ce qu'on apelle l'homme celeste ou la premiére manifestation divine, n'est pas autre chose que la forme absolue de tout ce qui est; la source de toutes les autres formes ou plutôt de toutes les idées" . . . Vergleichen wir hiermit Hegel das. p. 58. Er sagt wörtlich: „Der Geist ist absolutes Manifestieren; dieses ist Setzen, Sein für Anderes, Manifestieren Gottes heisst Schaffen eines Anderen, des subjektiven Geistes, für welchen er ist. Schaffen, Schöpfung der Welt ist sich Offenbaren Gottes. Später werden wir diese Manifestation in höherer Form haben, nämlich dass das was Gott erschafft, er selbst ist, . . . dass er ist Manifestation seiner selbst, dass er für sich selbst ist, — das Andere, dass den Schein eines Anderen hat, aber unmittelbar versöhnt ist, der Sohn Gottes, der Mensch nach dem göttlichen

---

[1]) Ich zitiere Franck als einen objektiven Interpreten, der aber auch, da ihn kein bestimmter Gedanke leitet, die Worte so übersetzt, wie sie traditionell geläufig sind oder wie sie ihm passender scheinen.

[2]) Idra rab. 3 Par. fol. 114: „דיוקנא דאדם הוי דיוקנא דעלאין ותתאין דאתכללו ביה ובגין דהאי דיוקנא כליל עלאין ותתאין אתקרין עתיקא קדישא תקונו . . בהאי דיוקנא Die Distinktion zwischen אדם דלעילא und אדם דלתתא kann hier nicht weiter berücksichtigt werden.

Ebenbilde, der Adam Kadmon.“ Der Sohn Gottes“, „בר אלהין“ wird bekanntlich von der Kabbala oft in diesem Sinne erwähnt. Parallele zur Behauptung Hegel's (das. 18): „Der Geist der nicht ercheint ist nicht.“ „Der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist und sich selbst manifestiert“, (Encyklopädie III, p. 447) oder (Ph. d. R. das. p. 34). „Der Geist, wenn er unmittelbar, einfach, ruhend ist, ist kein Geist,“ (vergl. das. 135) lautet eine Stelle der Idra s. (1. Tl. Bl. 21): „. . . dass Gott vor der Schöpfung ohne Gestalt war, indem er Nichts glich, und dass ihn in diesem Zustande kein Verstand erfassen konnte[1].“ — Krochmal spricht über die Bezeichnung Adam Kadmon, in dem 15. Kapitel „Über die Gnostiker“, wo er dieselbe auf den Gnostiker Chiskija zurückführt, der die Manifestation Gottes, das Realwerden der Kräfte, die in Gott virtualiter vorhanden waren, mit dem Wörtchen Adam bezeichnet, das er schon, als ein sehr geläufiges, vorgefunden hatte[2]). — Der Begriff Adam Kadmon schwankt freilich bei den Philosophen sowohl als bei den Kabbalisten, da derselbe keine klare, präzise und für immer wie für jeden gleich lautende Definition erhalten hat. Vergl. Hegel, Gesch. d. Ph. Tl. III „Philo“ und Moses Korduero: Par. Remon.[3]).

3. „Die ersten 3 Sephiroth, Manifestationen, müssen nach der Ausführung Korduero's[4]) als eine und dieselbe Sache betrachtet

---

[1]) Vergl. oben Note 1 Anmerkung 3.

[2]) K. das. p. 231: „ואמר חוקיה שכשרצה השם בהארה והתגלות קרא לואת ההתגלות אדם . . . ואמרו, עוד בהארה שהוא התגלות מה שבכח למה שבפעל“. Diese Stelle spricht also ausdrücklich von der Schöpfung durch Manifestation und ist nicht zu erklären wie derselbe von einem חמר היולי חשוך מת בעצמו sprechen konnte.

[3]) Korduero, P. R. Porta „עוד יש אדם קדמון ערכי הכנוים, sagt אדם וכן פרש הרשב“י . . . לית ספיר' דלא אתקריא אדם . . ואין ספק שלא יקרא כן אלא בהיותו בתכלית ההעלם כדמיון וכו' — Diese Auffassung deckt sich doch unmöglich mit der des Logos, σοφία, חכמה.

[4]) Vergl. Pardes Rimonim Bl. 55a, ausführlich aber im „שער הצחצחות“ Für die Identitätstheorie, für die Ansicht, dass beide Sphären, die geistige und die sinnliche zusammenfallen, ist folgende Stelle charakteristisch: „כי כאשר עלה ברצונו להיות ולהאציל אצילות, נאצל ונצטיר כלו בעצמותו . . . עד שאין בין המאציל והמציאות ההיא הבדל כלל אלא הוא והם הכל·דבר אחד, עצם אחד ושרש אחד. (הצחצ. ס“ה: Viele wollten aus diesen Zeilen Spinozismus, Pantheismus herauslesen, diese und viele andere Stellen, die ja in diesen Schriften häufig sind, mögen in dem unsterblichen Philosophen den Gedanken des absoluten Pantheismus angeregt haben, sie selbst aber atmen diesen Geist nicht. Merkwürdig ist es, dass sich Hegel ebenfalls an mehreren Stellen veranlasst gesehen hat, diesem Verdachte zuvorzukommen oder entgegenzutreten, und verweise ich hier, um nur ein Beispiel anzuführen auf p. 145 des

werden, die erste stellt die Erkenntnis oder das Wissen, die zweite den Wissenden, die dritte das Gewusste dar . . . Die sieben anderen entwickeln sich gleich den Vorhergehenden in Gestalten von Dreiheiten, in welchen zwei Gegensätze durch ein Mittelglied vereinigt sind." Jellinek bemerkt zu dieser Stelle: „Ist das nicht ganz nach der Hegel'schen Methode?" (Jell. Kab. 141). Es ist nicht wahrscheinlich, dass die Kabbalisten bei der Entwicklung des Sphiroth-Prozesses an die dialektische Methode im Sinne H.'s gedacht hätten, und das umsoweniger, als sich hierfür keine weiteren Anhaltspunkte finden lassen. Die ersten drei Manifestationen heissen auch[1]) אב ואם ובן, Vater, Mutter (= שכינה, ממרוניתה = Geist) und Sohn, die aber alle mit dem heiligen Alten eins sind, „weil er Alles war, ist und sein wird." — „Das Reich des Vaters — sagt Hegel Ph. d. R. II (p. 180) — Dies ist das theoretische Bewusstsein, worin der denkende Geist sich ganz ruhig verhält, (vergl. Note I), noch nicht in den Prozess gesetzt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille . . . sich verhält." „Die zweite Bestimmung, das Reich des Sohnes, erhält die Bestimmung als Anderes." Als dritte Bestimmung gilt H. das Reich des Geistes, wo der Mensch mit Gott versöhnt ist, das Reich, welches das Bewusstsein enthält (198)." „Der Vater ist das Allgemeine . . . die totale Besonderheit." — „Das Andere, der Sohn, ist . . . die Erscheinung. Das Dritte, der Geist, ist die Einzelheit, als solche, das Bewusstsein, aber alle drei sind der Geist." Das Manifestierende nennt H. auch Logos, wie Philo und die Kabbala.

I. B. Ph. d. R. welche Erklärung auch den falschen Interpreten des Sohar buchstäblich gelten kann. Diese Herren haben übersehen, dass die Kabbala, die „unmittelbare natürliche Existenz", die „allgemeine Materie" nur als Schatten der wahren Idee gelten lässt, indem sie dieser kein wahres Sein zuschreibt und ihr der Geist allein als der absolut Wahre, als das ewige Sein gilt. In diesem Sinne ist auch der H.sche Real-Idealismus zu verstehen. — „Sein — heisst es p. 239 im II. B. der Logik — hat die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee, die Einheit des Begriffes und der Realität; es ist nunmehr das was Idee ist. Die endlichen Dinge sind darum endlich insofern sie die Realität ihres Begriffes nicht vollständig an ihnen selbst haben . . ."

[1]) Idra s. 3 Th. Bl. 291: . . . והאי אב אם ובן אקרין חכמה בינה ודעת, ואינון סתימין במזלא קדישא עתיקא דכל עתיקין ביה סתימין בהי כלילין כלא הוא, כלא הוי כלא יהא . . . ". Die Dreiteilung von Vater, Mutter und Sohn wird hier nach der Dreiteilung des heiligen Namens geordnet. Dieser vierbuchstabige Name ist mit seiner Bedeutung des ewigen Seins zum Ausgangspunkte der wichtigsten kabbalistischen Lehren geworden. Zur Distinktion zwischen Sein und Nichts, vgl. Kapitel II, „Qualitatives Sein", Anm. 10.

Wenn man von den Bezeichnungen, die in der Kabbala nicht immer fest gehalten werden, von einzelnen Nuancierungen und kleinen, nichtssagenden Umstellungen absieht, empfängt man den Eindruck, dass ausser den vielen identischen Wendungen und Bezeichnungen in der Kabbala auch das Hauptmoment vorhanden ist, das für die Würdigung der H.'schen Philosophie als Ausgangspunkt gilt: Das Zusammenhalten, nämlich beider Sphären, die direkte Immanenz des Geistigen im Sinnlichen, der Idealrealismus. Dass Hegel trotz- und bei alledem, dem Idealismus eine bevorzugte Rolle zuteilt, bringt ihn der Kabbala um so näher.

II. Zur Logik.

Das qualitative Sein.

Zunz hat diesen Abschnitt als sechzehntes Kapitel in die Mitte zwischen das fünfzehnte, das den Gnostizismus behandelt und das siebzehnte Kapitel gesetzt, das Krochmal der Philosophie Ibn-Esra's gewidmet hat. Dass diese drei Kapitel in keinem Zusammenhange mit einander stehen, dürfte jedem, selbst philosophisch ungebildeten Leser, einleuchten. Zunz glaubte wohl, dass die fehlenden Abschnitte auch hier den Zusammenhang unterbrochen hätten, allein, wie sehr auch diese Vermutung an und für sich begründet sein mag, ist ja denn doch nicht zu übersehen, dass Krochmal in den einleitenden Worten des hier folgenden Abschnittes, direkt an die ersten Kapitel anknüpft und somit, da die vom Autor geplante Reihenfolge nun einmal gestört ist, eine direkte Verbindung mit den ersten Kapiteln viel entsprechender scheinen muss. Ich teile die meisten Stellen dieses Kapitels in einer fast wörtlichen Übersetzung mit, weil Krochmal in denselben Hegel Schritt für Schritt gefolgt ist. Die Belegstellen sollen manche dunkle Stellen in Krochmal aufhellen und ergänzen, und endlich auch beweisen, dass Kr. ganze Sätze wörtlich herübergenommen hat.

„Wir sagten bereits[1]), dass der Gegenstand der Religionsphilosophie kein anderer sei, als der der positiven geoffenbarten Religion, der von der Philosophie zum Gegenstand ihrer Betrachtung gemacht

[1]) Im 6. Kapitel dieses Buches, p. 23a.

wird[1]), d. h. dass der Inhalt der Religion, der sich auf Vorstellungen und auf Gefühle nur beschränkt, in der Philosophie zu allgemeinen Begriffsbildungen sich erweitert. In der geoffenbarten Religion sowohl als in den Herzen ihrer Gemeinde, sind Gefühle und Vorstellungen vorhanden von Gott, seinen Attributen, seiner Beziehung zur Welt als Kosmos und zu den Individuen; von der menschlichen Seele, dem Guten und Bösen u. s. w.[2]). Die Aufgabe der Religionsphilosophie ist also nur die Wahrheit dieser Vorstellungen zu explizieren[3]), d. h. von ihrer Individualität zu abstrahieren und sie zu allgemeinen Vernunftsbegriffen umzubilden[4]). Es haben deshalb schon die ersten Religionsphilosophen unseres Volkes, die die Grundprinzipien der Religion und die Mysterien der Schrift zu deuten bemüht waren, teils diskret und nur in kurzen Bruchstücken, namentlich seit der Mitte des zweiten Tempelbestandes, teils öffentlich und in zusammenhängenden Darstellungen, seit Saadia und den ersten Kabbalisten, für die von ihnen scheinbar neu geschaffenen Begriffe auch neue Termini gebildet, um diese zu präzisieren . . . All' diese Explikationen waren ja virtualiter in der Religion vorhanden, jene Denker aber, haben sie [von dem Inhalte der Vorstellung] losgelöst,

---

[1]) Vergl. Hegel: Philos. d. Relig. Einl. p. 5. Es heisst das.: „Dies ist die Vorstellung, welche die Religion von Gott im allgemeinen hat und diesen Inhalt macht die Religionsphilosophie zum Inhalt einer besonderen Betrachtung." Und weiter unten: „In der Tat ist . . . diese Behauptung zu machen, dass der Inhalt, das Bedürfnis, das Interesse der Philosophie mit der Theologie ein gemeinschaftliches sei."

[2]) Diese Stelle ist im hebr. Text, in beiden mir vorliegenden Editionen korrumpiert, es soll hier heissen: והצטרפותו אל העולם בכללו ובפרשו, מן . . . "

[3]) Das.: „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie, ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst . . . Die Philosophie expliziert nur sich indem sie die Religion expliziert." Da dieser Satz K. bei der Abfassung seiner gleichlautenden Stelle vorgeschwebt haben muss, glaube ich das hebräische להשכיל mit dem von H. gebrauchten Terminus übersetzen zu sollen.

[4]) Bis auf den Wortlaut fast identisch, heisst es das. p. 80: „Philosophie ist dies, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs zu verwandeln, der Inhalt ist derselbe, soll derselbe sein, die Wahrheit . . . Derselbe Inhalt aber der zunächst in Form der Vorstellung ist, wird insofern der Mensch denkt — in die Form des Gedankens erhoben." Diesen Gedanken hat K. in den ersten 6 Kapiteln seines Buches ausführlich behandelt. Vergl. ferner H Ph. d. R. II, p. 287: „Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden sie stelle sich über die Religion, dies is aber schon dem Faktum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen andern Inhalt, aber sie gibt ihn in der Form des Denkens . . . der Inhalt ist derselbe.

und in die Form der allgemeinen Vernunftsbegriffe erhoben. Der Glaube an Gott . . ist gewiss der Anfang aller Erkenntnis, des Unterrichts und der Erziehung; . . . von ihm ist aber die Philosophie wiewohl viel jünger, insoweit bedeutender, als die Vernunft, i. e. die universelle Gottesidee, die sich im Menschen reflektiert, bedeutender ist als die Vorstellungen oder gar die Gefühle[1]). Da nun die Religionsphilosophie in Wahrheit alle anderen Wissenschaften umfasst und deren Vollendung besiegelt[2]), haben unsere Gelehrten stets Begriffe und Bezeichnungen, deren sie oft bedurften von anderen Wissenschaften entlehnt, besonders aber von der Logik, deren Wesen darin beruht, die Vernunftbegriffe näher zu bestimmen und von einander zu sondern. . .“

Krochmal unternimmt hierauf diesen seinen Versuch vor seinen Lesern zu rechtfertigen[3]), wie es alle seine jüdischen Vorgänger getan, bei welcher Gelegenheit er die Ansicht vertritt, dass die alte Philosophie viele jüdische Elemente in sich berge, deren Quelle, wegen der spätern politischen Katastrophen, nicht weiter beobachtet worden sei; er werde aber den Nachweis führen, dass die Ideen, denen die epochmachenden Denker seiner Zeit zum Siege verholfen, von den Alten bereits gehegt wurden und für dieselben die treffende Bezeichnung nur nicht schaffen konnten. „Und das ist es — sagt er wörtlich p. 241 — was ich in diesem Abschnitte nachzuweisen unternehme.

„Der erste Reflexionsausdruck unserer Vernunft ist allem Anscheine nach[4]) der des Seins, und die Qualität, d. h. dass die

---

[1]) Über die weitere Ausführung dieses Gedankens, vgl. Einleit. zur Ph. d. Rel. wie auch die anderen entsprechenden Stellen im Abschnitte „Begriff der Religion T. I.“

[2]) Das. p. 3. Dieser Gegenstand ist der höchste, absolute . . . davon gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste aus. . . . Sie ist so der Anfang und das Ende von Allem. . .“

[3]) Besonders hervorgehoben zu werden verdient folgende Stelle in K. (das. p. 241): „ . . . wenn es Hauptprinzip der Religion ist, das gesamte menschliche Geschlecht vereint der Gotteserkenntnis zuzuführen, aber erst am Ende aller Tage, so ist es, bezüglich der Religionsphilosophie längst Zeit, dass alles Ereifern (gegen die Herübernahme philosophischer Elemente nichtjüdischer Denker) endlich aufhöre. . . .“

[4]) Die Wendung „allem Anscheine nach“ muss hier nur als Hilfsphrase genommen werden. Ich habe an dieser Stelle sowohl als auch anderen, manche störende Wendung in die Übersetzung mit aufgenommen, damit sie dem hebräischen Originale so viel als möglich treu bleibt.

Vernunft von jedem Ding, dass es sei behauptet und hierauf was es sei fragt, worauf wieder die Antwort erfolgt: Es sei von dieser oder jener Beschaffenheit. Wir haben hiermit zwei Reflexionsausdrücke gewonnen. Es und dessen Bestimmung. Wenn wir sie beide nun zu allgemeinen Begriffen erheben, ergibt sich hieraus, dass jedes qualitative Sein aus zwei Momenten zusammengesetzt ist: dem reinen allen Begriffen gemeinschaftliches Sein und der Bestimmheit, wodurch das reine Sein in Dasein, konkretes Sein übergeht. Nach dieser Betrachtung, ist der Begriff Sein, der erste aller Vernunftsbegriffe. Was nun aber noch ausdrücklich hervorgehoben werden muss, ist dass das Sein nicht nur allem wirklichen Sein, sondern auch aller Bestimmtheit und Unterschiedenheit vorangeht, es enthält selbst das Leere, das Nichtsein, wie Finsternis, Blindheit und Unwissenheit, da wir alle, um sie zu denken, mit dem Begriffe Sein verbinden müssen; z. B. die Finsternis ist Abwesenheit [des Lichtes] nur[1]). Es lässt sich deshalb mit diesem Begriffe keine qualitative attributive Bestimmung, keine der Kategorien verbinden . . . das reine Sein ist noch frei von allen Bezeichnungen, und da es sich auch keiner Vorstellung anpasst, bleibt es Anfang und Grund aller weiteren Reflexionen[2]). Das Nichts, wiewohl dem Sein entgegengesetzt, hat mit demselben doch das gemeinschaftlich und kann, als im Seinbegriff enthalten, gedacht werden, weil es eben genau wie jenes gedacht wird, d. h. denselben negativen Charakter hat, von derselben Bestimmungslosigkeit, und somit in ihm enthalten ist[3]).

---

[1]) Log. I. p. 77: „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen, so wie auch von jeder, die es innerhalb seiner enthalten kann . . .“ Ferner p. 103: „Das Nichts sei nur Abwesenheit des Seins, die Finsternis so nur Abwesenheit des Lichts u. s. f.

[2]) Das. p. 62—63: „In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein . . . Reines Sein (soll) nichts heissen, als das Sein überhaupt; sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung. — Hier ist das Sein das Anfangende, als durch Vermittlung und zwar durch sie, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist, entstanden, dargestellt. . . . So muss der Anfang absoluter oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; er darf so nicht voraussetzen, muss durch nichts vermittelt sein, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein . . . Der Anfang ist also das reine Sein u. s. w. S. ferner (das.) p. 78 s. v. „Sein.“

[3]) Das. p. 73 s. v. „Nichts“: „. . . Nichts anschauen oder denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken, oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das

Sagen wir ja auch, das Nichts ist nicht. . . Den flüchtig lesenden Anfänger, darf diese unsere Behauptung, dass das Sein und das Nichts in Wahrheit entgegengesetzt und nichtsdestoweniger eins seien, dass zwischen ihnen kein Unterschied wahrgenommen werden könne, weil diese beiden Begriffe dieselbe Bestimmungslosigkeit haben, folglich auch nicht als unterschieden gedacht werden können, diese Behauptung darf ihn nicht befremden, er darf nicht glauben, dass es ein Begriff sei der zwei Extreme in sich vereinigt, da die Identifizierung von Sein und Nichts vernünftig unmöglich sei[1]). In der Tat erscheint der Widerspruch zwischen Sein und Nichtsein, weil er auch der erste, unmittelbare Widerspruch in unserem Denken ist, so offenbar, dass man die Vorstellung des Seins, gewaltsam festhalten möchte, damit sie nicht in ihr Gegenteil, in das Nichts verschwindet. So glaubte man, um sich vor dem Wechselprozesse eine rechte Vorstellung zu machen, wie ein Gegenstand nämlich ganz vernichtet werden, ein anderer wieder neu entstehen könne, die Hypothese aufstellen zu müssen, dass der unveränderliche Stoff (Urmaterie החמר היולי) seine Form nur ändere. Allein, die Vorstellung von diesem ewigen Urstoffe, ist nicht mehr reines, abstraktes, unvermitteltes und unbestimmtes Sein, das wir nun in Betracht ziehen. Jener Stoff ist bereits bestimmt, mit der Möglichkeit alles Wechsels und aller Formenveränderung behaftet, während wir ja das reine, ganz unbestimmte Sein suchen. Da nun aber Sein und Nichts in Wahrheit unhaltbare Momente, der erste Anfang aller Reflexionen sind, so ist der menschliche Verstand bemüht über sie hinauszukommen, d.h. die ihrer Einheit entstammenden, die aus ihnen folgenden Resultate, zu fixieren, die, nicht mehr abstrakt und unbestimmt, reales, konkretes Wissen fördern. Das Werden ist diese sonderbare Einheit des Seins und Nichts[2]). Vom Werden kann sich wohl jedermann einen Begriff

---

reine Sein. Nichts ist somit dieselbe Bestimmung . . . und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist." — Vgl. Pardes Rimon. 25b, das. heisst es: „הספירה הואת לרב דקותה אינה נגלית אפילו אחר אצילתה כל עקר . . . עד שלא יצדק בה יש כלל אלא אין, ואפילו אין לא יצדק בפשיטותו אלא בהצטרפות לחכמה ובינה. והטעם כי אין לא יצדק אלא על דבר שיושג חיוב מציאותו השגה מקצת, ונשאל על השגה זו: מה היא? וישיבו אין, להורות שהוא דבר בלתי מושג אבל כבר השיג השכל Klingt nicht diese Stelle wie eine wörtliche Übersetzung? Nicht minder interessant ist die Stelle über Dasein, vgl. weiter z. St. . . .".

[1]) Vergl. Logik das. den ganzen Abschnitt s. v. „Werden."

[2]) Das. p. 108: „Das Werden, Entstehen und Vergehen ist die Ungetrenntheit des Seins und Nichts . . . als Einheit des Seins und Nichts, ist es diese bestimmte Einheit, oder in welcher sowohl Sein als Nichts ist:" Vgl. ferner 109 ff.

machen und zugeben, dass derselbe einzig (selbständig) ist, und nichtsdestoweniger Sein sowohl als Nichts in sich vereinigt. Genau so verhält es sich mit dem Anfang eines Geschehens, es ist noch nicht, und nun schon geschehen. Wir müssen allen Anfang stets in Anbetracht des Folgenden beurteilen. Unser Denken bleibt bei der Vorstellung des Werdens, mit der wohl ein Schritt noch Vorwärts gemacht worden ist, nicht stehen. Aus dem Werden geht das Dasein hervor[1]). Es soll aber noch einmal ausdrücklich bemerkt werden, dass mit der Behauptung, dass Sein und Nichts eine Einheit bilden, nicht ihr Unterschied aufgehoben werden will, was ja schon aus ihrer verschieden[illegible]rgeht[2]). Da diese beiden Begriffe nun absolut[illegible], die nicht als vorhanden, ja nicht einmal als v[illegible] gedacht werden können[3]), schreitet die Vernunft [illegible] zu den sich entwickelnden Vorstellungen und B[illegible]al und konkret sind, und das Gegenteil von jen[illegible]menten, deren Widerspruch und Haltlosigkeit auf [illegible] hervortreten. Wenn unsere Weisen also den Ausspr[illegible]dle das Nichtsein in Dasein (עשה אינו ישנו) dach[illegible]ts in dessen Beziehung auf das Sein, und ebenso m[illegible]ehauptung: „Dem Menschen wäre besser nicht gebo[illegible] (טוב לו לאדם שלא נברא משנברא. ערובין י"ג) [illegible]acht haben in Beziehung auf das Nichts[4]). Da[illegible]uch dieser beiden Momente

---

[1]) Das. p. 112: „Aus dem Werden geht das Dasein hervor. Das Dasein ist das einfache Einssein des Seins und Nichts . . .“ (p. 114). Das Dasein entspricht dem Sein der vorigen Sphäre . . . Aber das Dasein ist ein bestimmtes Sein . . .“

[2]) Das. p. 79. „Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern da sie nicht dasselbe, das sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in sein Gegenteil verschwindet.“

[3]) Das. p. 82: „Ein Grund solcher Verwirrung ist unter anderen, dass das Bewusstsein zu solchen abstrakten logischen Satze Vorstellungen von einem konkreten Etwas mitbringt und vergisst . . . das nur von den reinen Abstraktionen . . . die Rede ist.“

[4]) Diese zwei Stellen sollten etwas später, etwa vor dem Vers aus dem Prediger gesetzt werden. An dieser Stelle sind die Zitate aus dem Talmud zu früh. Wörtlich heisst es in der Log. (p. 108) „Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst Einheit des Seins und Nichts ist; die eine das Sein als unmittelbar und als Beziehung auf das Sein . . .“ u. s. f.

offenbar ist, schreitet das Denken an die Verknüpfung beider, und gelangt auf diese Weise zum Begriff des Werdens. Und das ist ihre Wahrheit, das Verschwinden des Nichts (L. p. 79). An diesem Begriffe ist nun eine Unruhe, eine Bewegung wahrzunehmen[1]), wie es im Prediger heisst: „Alle Dinge sind rastlos (1. 8). Die Anfangsbegriffe ruhten noch neben einander, ohne sich zu berühren, was ja ihren Widerspruch ausmachte. — Im Begriffe des Werdens dagegen, haben sich diese zwei Momente zu einem Begriffe vereinigt, die nicht mehr neben einander ruhende Teile, sondern bewegliche Momente sind, welche Bezeichnung ihnen beigelegt wird, um hiermit Ruhe und Bewegung zugleich auszudrücken[2]).

„Ein weiterer Begriff ist, wie bereits angedeutet wurde der Begriff des Daseins der Qualität[3]). Suchen wir nun denselben zu explizieren. Diese Bestimmtheit trägt scheinbar den Charakter der Ruhe, ist nicht wandelbar und schwankt nicht bald aus einem Begriff in den zweiten hinüber. Nach genauerer Betrachtung jedoch finden wir denselben, wie bereits erwähnt, als Seinbegriff wieder in (besondern) Bestimmung, d. h. als Qualität. Wir können uns nämlich kein Etwas, kein Daseiendes denken ohne es mit welcher qualitativen Bestimmtheit auszustatten, wie rot, weiss, lang, schwer, gut, böse, brauchbar etc. All diese Bestimmungen gelten uns als Antwort auf die Frage: Was das Ding sei? Jedes Etwas mit einer Bestimmung, die ja nur Qualität des Seins ist, wodurch dasselbe näher bezeichnet

---

[1]) Das. p. 79; „Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen, das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied der sich unmittelbar aufgelöst hat." Ferner p. 90: „ . . . eine Vereinigung, welche dann nur als eine Unruhe zugleich unverträglicher, als eine Bewegung ausgesprochen werden kann." Das. unten: „ . . . es (das Werden) besteht in dieser Bewegung . . . dass der Unterschied desselben ist, aber ebenso sehr sich aufhebt und nicht ist."

[2]) Moment רגע, als Bezeichnung des kleinsten Zeitteilchens, drückt im Hebräischen Ruhe sowohl als Beweglichkeit aus. Es ist wahrscheinlich, dass K. hier mit dem Begriffe רגע ebenso spielen wollte, wie H. mit dem Begriffe „Aufheben" (p. 110), der ebenfalls eine doppelte Deutung zulässt. S. d. u. s. Phänomenologie p. 36.

[3]) Vergl. das. p. 12: „Dasein ist bestimmtes Sein; seine Bestimmtheit ist seiende Bestimmtheit, Qualität. Durch seine Qualität ist Etwas gegen ein Anderes, ist veränderlich und endlich, nicht nur gegen ein Anderes sondern an ihm schlechthin negativ bestimmt.

werden kann, jedes qualitative Sein also, ist Dasein[1]). Wenn wir in unserer Betrachtung fortfahren, finden wir, dass die Bestimmung buchstäblich Begrenzung, Negation ist[2]), die wir dem generellen Seinbegriffe, um ihn gedanklich fassen zu können, beilegen[3]). Daraus geht also hervor, dass das Dasein ebenfalls aus zwei Momenten zusammengesetzt ist; der Realität und Negation, d. h. das Sein ist Realität, seine Qualität aber seine Negation geworden[4]). Wenn wir nun das Dasein in seiner Beziehung auf das Sein betrachten, ergibt sich aus der Qualität sein eigenes Sein und ein ausser ihm liegendes Sein — ein Anderes, und wenn wir dasselbe in Beziehung auf seine Qualität prüfen, finden wir dass dieselbe als Realität des Seins . . . selbst durch Negation begrenzt wird, was eben die Endlichkeit aller Qualität bedeutet. Aus dieser Betrachtung folgt nun weiter, dass alles gedanklich fassbare Dasein, 1. begrenzt ist, d. h. dass es das Sein und dessen Negation in sich zusammenfasst, 2. dass es veränderlich ist, d. h. dass es, kaum in die Reflexion gesetzt, ein eigenes und ein ausser ihm vorhandenes Sein zum Inhalte hat —

---

[1]) Das. p. 114: „Das Dasein entspricht dem Sein der vorigen Sphäre." Das Sein jedoch ist das Unbestimmte . . . aber das Dasein ist ein bestimmtes Sein, ein Konkretes, es tun sich daher sogleich mehrere Bestimmungen, unterschiedene Verhältnisse seiner Momente an ihm auf."

[2]) Im hebr. wird dieser Gedanke vorzüglich durch גבול und הגבלה als Wortspiel ausgedrückt.

[3]) Das. p. 113 . . . so ist es — (das Sein) — für uns in unserer Reflexion noch nicht gesetzt, an ihm selbst. Aber die Bestimmtheit des Daseins als solche ist die gesetzte, die auch im Ausdrucke Dasein liegt.

[4]) Das. p. 112: „An dem Dasein als solchen, ist zunächst seine Bestimmtheit als Qualität zu unterscheiden. Diese aber ist als . . . Realität und Negation (zu nehmen)" — Dasein. Vergl. Pardes Rimônim das.: „ועם היות שאמר שנקרא יש אין, הכונה ביש ישות המושג מטש, ישות גמור, אלא כשולל האין לא מחיב היש כלל. אמנם הכונה במלת יש בהבדל אשר בין האין והיש . . ." — — Der Verfasser dieser Stelle operiert mit denselben Bezeichnungen, die K. hier verwertet, nur hat er bei aller Genauigkeit der Definition und der Distinktion zwischen Sein, Nichts und Dasein, die Ausdrücke selber nicht recht zu gebrauchen verstanden und möchte ich behaupten, dass man erst, nachdem man diese Definition in H. gelesen hat, den Kabbalisten recht verstehen kann. Jedenfalls glaube ich, auf diesen Abschnitt im P. R. gestützt, behaupten zu dürfen, dass die Kabbala die Aufklärung bietet die H. bei Philo vermisst. Er sagt nämlich im 3. B. der Gesch. d. Phil.: „Philo hat die richtige Einsicht, dass das Entgegengesetzte des Seins, ebenso positiv ist als das Sein. Das Nähere, der Übergang des Seins in das Nicht-Sein findet sich bei Philo nicht." Diesen Übergang findet man, glaube ich, bei den Kabbalisten sehr klar und scharf ausgedrückt.

und das bedeutet seine Veränderung[1]). Das Resultat unserer Betrachtung ist nun, dass der Begriff des Werdens, der Bewegung, sich zum Begriff des ruhenden und beziehungslosen Daseins erweitert hat, und scheint nur ein Moment jener beiden des Werdens zu sein, nämlich: Sein, allein, da es begrenztes Sein und durch die Begrenzung gekennzeichnet ist, vereinigt es — wie ich wiederholt gesagt — beide Momente, das Sein und das Nichts[2]). Aus der Betrachtung des Begriffes Veränderung, geht hervor, dass das Etwas, die durch ihre Qualität es bestimmende Grenze überschreitet, um ein Anderes Entgegengesetztes (zweites = שני) zu werden, — ein Anderes stammt ja aus derselben Wurzel wie Veränderung[3]). Dieses Entgegengesetzte aber, das sich ebenfalls innerhalb bestimmter Grenzen bewegt, d. h. aus den Momenten Sein und Nichts zusammengesetzt ist, überschreitet gleichfalls die es abschliessende Grenze, um ein sich entgegengesetztes Sein weiter auszusondern, was so fort ins Unendliche geht[4]). Wir sehen also, dass aus dem Begriff des Andersseins, der Begriff der Unendlichkeit sowohl als der der Endlichkeit sich herausentwickeln.

---

[1]) Ausführlicher, bezüglich des Veränderungsprozess deutlicher expliziert, findet man diesen Gedanken in Hegel selbst, dem er, wie jedem der obigen Begriffe, einen ganzen Abschnitt widmet. Hier will ich nur folgende Stellen herausgreifen, die zur Klärung dieses Textes viel beitragen. Das. p. 121, heisst es: „ . . . Das eine derselben (Momente), das Sein ist nun Dasein und weiter Daseiendes, aber als Negatives des Etwas bestimmt – ein Anderes. Das Etwas als Werden ist ein Übergehen . . . und das darum Veränderung ist." Ferner p. 123: „Es erscheint somit das Anderssein als eine dem so bestimmten Dasein fremde Bestimmung, oder das Andere ausser dem einen Dasein . . . Zugleich . . . bestimmt sich jedes Dasein . . . ebenso sehr als ein anderes Dasein, so dass nicht ein Dasein bleibt, das nicht ausserhalb eines Daseins, also nicht selber ein Anderes wäre."

[2]) Das. p. 125: „Dasein als solches ist Unmittelbares, Beziehungsloses oder es ist in der Bestimmung des Seins. Aber Dasein als das Nichtsein in sich schliessend, ist bestimmtes, in sich verneintes Sein (und dann zunächst Anderes)" . . . Auch diese Stelle wirkt hier in K. störend, und scheint etwas später gesetzt worden zu sein.

[3]) Vergl. p. 46 Anmerk. 3 und andere Stellen in H. Abschnitt „Etwas und ein Anderes." — K. hat hier wieder ein Wortspiel gebildet, שני = השתנות, wie Änderung und Anderes.

[4]) Das. p. 147: „So ist das Endliche in dem Vergehen nicht vergangen; es ist zunächst nur ein anderes Endliches geworden, welches aber ebenso das Vergehen als Übergehen in ein anderes Endliches ist, und so fort etwa ins Unendliche."

In der Tat geht aus einer tieferen Betrachtung hervor, dass dieser Prozess nicht zur wahren Unendlichkeit führt, dass das Dasein oder das Etwas, das ja Sein mit einer Grenze bedeutet, stets in anderes begrenztes übergeht, welches Andere wieder nicht unendlich ist. Aus diesem Prozess folgt nur die Anregung das Unendliche zu suchen, um dem Widerspruch von Sein und Nichts zu entgehen, was wir aber nie erlangen können. Der Widerspruch bleibt ungelöst. weil das neuhervorgegangene Dasein ebenfalls ein begrenztes ist, das zugleich über seine Grenze hinausgeht[1]). Wenn wir nun den Begriff des Wechsels und das, was wir mit diesem Begriffe verbinden, näher prüfen, ergibt sich, dass mit dem ersten Wechsel, wenn wir nämlich behaupten, dass das Etwas in ein Anderes und dies Andere wieder in ein Anderes übergegangen sei, das Sein sich insofern geändert hat, dass es ein Anderes des Anderen geworden, . . . das Sein aber als solches bleibt unverändert und in seiner Beziehung auf sich selbst, ist es Für-sich-Sein, an dem das Andere in stetiger Aufeinanderfolge vorübergeht[2]). Wenn wir also den Begriff des Übergangs gedanklich fassen, dass jedes Etwas sein Anderes ist, d. h. weder beim veränderungslosen Sein noch bei dem, durch den Wechsel aus ihnen Hervorgegangenen stehen bleiben, sondern bei der, aus den Beziehungen beider aufeinander hervorgegangenen Einheit, die die Einheit beider Momente des wechselndes Daseins ist, sind wir zum Begriffe der wahren Unendlichkeit gelangt. Diese nannten die ersten Kabbalisten Identitäts-Einheit (. . . אחדות השוה) d. h. die Einheit

---

[1]) Das. p. 154: „Es ist ein abstraktes Hinausgehen vorhanden, das unvollständig bleibt, indem über dies Hinausgehen nicht selbst hinausgegangen wird. Es ist das Unendliche vorhanden, über dasselbe wird allerdings hinausgegangen, denn es wird eine neue Grenze gesetzt, aber damit wird vielmehr nur zum Endlichen zurückgekehrt. . . . Dies tritt an ihr selbst wieder hervor, als Anderes, weil dies Unendliche nur ist als in Beziehung auf das ihm andere Endliche. Der Prozess ins Unendliche ist daher nur die sich wiederholende Einerleiheit . . .“ etc. Das. etwas früher heisst es: „Dieser Prozess ist daher der Widerspruch der nicht aufgelöst ist, sondern immer nur als vorhanden ausgesprochen wird.“

[2]) Schon p. 123 (das.) sagt H. in bezug auf das Dasein: „Es erscheint somit das Anderssein als eine dem so bestimmten Dasein fremde Bestimmung, oder das Andere ausser dem einen Dasein, teils, dass ein Dasein erst durch das Vergleichen eines Dritten, teils, dass er nur um des Anderen willen, das ausser ihm ist, als anderes bestimmt werde, aber nicht für sich so sei.

des Etwas und seines Wechselbegriffes (Gegensatzes)[1]). Sagen wir nun kurz: Unter Etwas verstehen wir das Sein mit einer Grenze, die es von einem anderen Sein trennt. Aber schon in dem Worte Grenze, ist dessen Verhältnis zum anderen Sein bestimmt. Sobald wir nun Grenze sagen, behaupten wir zugleich, dass das Etwas ein Anderes ist, d. h. Negation, weil ja jede Grenze Negation ist. Wenn wir hierauf wieder von Veränderung sprechen, negieren wir jenes Andere, die Negation nämlich, und durch die Negation der Negation bleibt wahrhafte Realität (Existenz) — und sie ist Unendlichkeit[2]). Hiermit gelangten wir zum wahren Unendlichkeits-Begriffe, dem dritten in der Begriffsreihe. Zum Begriffe des Seins trat die Begrenzung als Negation, woraus der Daseinsbegriff hervorging, und aus der weiteren Begrenzung und Veränderung, der Negation, hat das Sein sich wieder hergestellt. Somit haben wir einen dritten Begriff, das aus dem Dasein zu sich selbst zurückgekehrte Sein. Ein Prozess, der sich ins Unendliche wiederholt[3]). Denn so viel man das Sein wird begrenzen wollen, um es als Etwas zu bestimmen, wird ebenso viel davon negiert werden, weshalb wir es auch das unendlich oft in sich selbst zurückkehrende Sein nennen und als Begriff des Für-sich-Seins uns denken. Und dadurch unterscheidet es sich vom Anfange des Seinbegriffes, dass jener, als der erste beziehungslos, An-sich, unvermittelt ist, wogegen sich der Begriff des Fürsichseins durch Vermittlung ergeben hat, indem er zunächst als Anderes im

---

[1]) Das. p. 167: Die Auflösung dieses Widerspruches ist ... die Idealität beider, als in welcher sie in ihrem Unterschiede, als gegenseitige Negationen nur Momente sind ... In diesem Sein hiermit als der Idealität der Unterschiedenen (אחדות השוה) ist der Widerspruch nicht abstrakt verschwunden, sondern aufgelöst und versöhnt ... Die Natur des spekulativen Denkens zeigt sich ... in ihrer bestimmten Weise, sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit u. s. w." — Dass. K. mit אחדות השוה „Idealität der Unterschiedenen", hat bezeichnen wollen, geht aus dem Inhalt dieser Stelle mit Klarheit hervor.

Vergl. teils das. p. 146—147 „Übergang des Endlichen in das Unendliche", ebenso p. 165. Der Übergang:" p. 147 heisst es: „Diese Identität mit sich, die Negation der Negation ist affirmatives Sein, so das Andere des Endlichen ... jenes Andere ist das Unendliche."

[2]) Das. p. 147β: „Aber näher dies Resultat betrachtet, so hat das Endliche in seinem Vergehen, dieser Negation seiner selbst, sein Ansichsein erreicht, es ist darin mit sich selbst zusammengegangen." Vergl. ferner das. p. 148: „Das Unendliche überhaupt." „Das Unendliche ist die Negation der Negation ..., es ist das wahrhafte Sein, die Erhebung aus der Schranke. Vergl. ferner p. 159 und 165.

Etwas erscheint, und hierauf durch Negierung seiner Grenze sowohl als auch des Wechsels der im Dasein vereinigten Sein und Nichts zu sich selbst zurückkehrt. Dieser Begriff ist also nur an und für sich u. z. das Resultat dreier Begriffe, nämlich, des beziehungslosen Seins, des Anderen und des Für - sich - Seins nächst dem Anderen, und alle diese 3 Begriffe sind Momente des letzteren[1]). Schon der gewöhnliche Verstand weiss bezüglich der Tätigkeit eine reflexive Handlung zu unterscheiden, wofür die Grammatik eine eigene Form besitzt. Auch dort lassen sich drei Stufen unterscheiden, nämlich, die Kraft bevor sie wirkt, ihre Beschaffenheit während sie wirkt und nachdem sie die Wirkung hervorgebracht hat. Allein, in bezug auf das Sein geht es beim gewöhnlichen Verstande denn doch nicht an, weil es, unbeweglich, ruhend und untätig ist, als Vernunftbegriff dagegen ist ja das ruhende Sein reine Abstraktion, die an Nichts grenzt und nur dann Realität gewinnt, wenn es in ein Anderes sich vermittelt und in sich dann als Für-sich-Sein zurückkehrt. Es folgt also hieraus, dass nur dem Realität und Abstraktlosigkeit zukommt, das aus der Vermittlung seiner Momente hervorgeht. Ebenso sind die drei Tätigkeitsformen, die Kraft des Wirkens, das Bewirktwerden und das sich selbst bewirken, Vermittlungskategorien für Begriffe, auf die ich noch zurückkommen werde[2]). Wir können uns also kein Sein ohne Tätigkeit denken, weil es sonst, nur Vorstellung, Abstraktion ist.

Das Fürsichsein.

„Hiermit sind wir zu einem neuen Begriffe, des Fürsichseins, gelangt, den wir jetzt zum Gegenstand unserer Betrachtung machen wollen. Mit Fürsichsein bezeichnen wir etwas, das wir uns unmittelbar fürsichseiend denken (H. Log. p. 174), das keine „Beziehung

---

[1]) Das. p. 174. Wir sagen dass etwas für sich ist, insofern als es das Anderssein seine Beziehung und Gemeinschaft mit Anderem aufhebt, sie zurückgestossen, davon abstrahiert hat. Das Andere ist in ihm nur als ein Aufgehobenes, als sein Moment; Das Für - sich - Sein besteht darin, über die Schranke, über sein Anderssein so hinausgegangen zu sein, dass es als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist."

[2]) Es ist aus dieser Stelle mit Gewissheit zu schliessen, dass K. die Absicht hatte, den unendlichen Prozess von Ursache und Wirkung im Kausalitätsverhältnis, in einem längeren Aufsatze oder in einer eigenen Note zu behandeln, wozu er aber nicht mehr kam.

und Gemeinschaft mit anderen" hat[1]). Wir dürfen uns deshalb an ihm nichts attrahiertes nichts teilbares denken, weil Teile ein anderes Sein an ihm wären. Wir müssen vielmehr so viel als möglich abstrahieren, das Sein auf sich selbst zurückführen. Auf diesem Wege gelangen wir zum Begriff des reinen Eins (Das Eins an sich selbst). Im Begriff Mensch z. B. denken wir uns nicht seine Körperteile und Gliedmassen die viele sind, sondern abstrahieren von ihnen und ihrem Sein solange, als bis wir zum Seinbegriff des Menschen gelangt sind[2]), und immer, so oft wir von einem zusammengesetzten Ding sprechen, denken wir uns unter Zusammensetzen eine Vielheit, die Teile aus welchen zusammengesetzt wurde, und unter Ding, das Sein-für Eines, von dem die Teile abstrahiert wurden, und dieses Sein nennen wir Fürsichsein, fürsichseiendes. Dieses sich in sich Zurückziehen näher betrachtet zeigt, dass das Eins sich zurückziehend jedes andere Sein von sich repelliert, durch welche Handlung aber das andere Sein gesetzt erscheint, ein anderes, das gleich ihm Fürsichsein oder Eins ist. Hierdurch hat sich eine Vielheit und somit der Begriff der Vielheit herausgebildet[3]). Da wir uns aber mit den ersten Begriffen hier beschäftigen und keinen andern Unterschied kennen als Sein, Dasein, als Sein mit einer Grenze, aus dem es hinausgeht um ein Anderes zu werden — sich verändert — und dann zu sich zurückkehrt, als Eins, — so sind auch die anderen, die von ihm im in sich zurückkehren, Repellierten mit ihm vollständig identisch, so dass man sie getrennt gar nicht denken kann und die durch Repulsion entstandenen Eins mit dem ersten Eins zusammenfassen[4]). D. h. dass das Seinfürsich die Anderen

---

[1]) Das. p. 176: „Das Fürsichsein hat die Negation nicht an ihm als eine Bestimmtheit oder Grenze, und damit auch nicht als Beziehung auf ein von ihm anderes."

[2]) Vergl. weiter unten „Das Wesen."

[3]) Das. p. 187: „Indem aber das Fürsichsein als Eins, als für sich Seiendes, als unmittelbar Vorhandenes fixiert ist, ist seine negative Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf ein Seiendes, und da sie ebenso sehr negativ ist, bleibt das, worauf es sich bezieht, als ein Dasein und ein Anderes bestimmt; als wesentliche Beziehung auf sich selbst ist das Andere . . . gleichfalls Eins. Das Eins ist somit Werden zu vielen Eins.

[4]) Das. p. 176: „So machen Für-eines-sein und das Fürsichsein keine wahrhaften Bestimmtheiten gegeneinander aus. Insofern der Unterschied auf einen Augenblick angenommen und hier von einem Fürsichseienden gesprochen wird, so ist es das Fürsichseiende als Aufgehobensein des Anderssein, selbst, welches sich auf sich als auf das aufgehobene Andere bezieht, also für-

im selben Moment repelliert und attrahiert, woraus sich wieder der Begriff der Repulsion und Attraktion der Zusammensetzung und Trennung ergibt, was wir an allen Wesen wahrnehmen. Wenn wir z. B. an einem Ding eine Beobachtung anstellen und behaupten, es sei eine Elle lang, oder aus Elementen zusammengesetzt, solche Eigenschaften besitze oder von bestimmter Beschaffenheit sei, so haben wir von ihm Ein Sein behauptet, das sich zugleich in viele Eins zerteilt, und somit auch dessen gleichzeitige Zusammensetzung und Trennung. Diese sind, wie wir sagten, zwei Momente dieses Begriffes, die einander ausschliessen und nur in ihrer Einheit und ihrem wechselseitigen Übergang gedacht werden können[1]).“

Hieraus ist das Wesentliche der Atomlehre zu erklären, die Maimonides[2]) im Namen der Mutakallimîm zitiert und behandelt. Diese nämlich sagten, dass jeder zusammengesetzte Körper sich im Gedanken zumindest so lange teilen lasse, bis wir zu den einfachsten Teilchen gelangen, aus denen er zusammengesetzt ist, zu den reinsten Eins, die nicht mehr teilbar sind, die keine Quantität mehr besitzen. Sie aber fassten das Fürsichsein, seiner Vorstellung gemäss, als ruhendes unbewegliches und von seinen Momenten unvermitteltes Sein auf. Sie behaupteten dieses Dasein von den Atomen, weil sie das Moment der Repulsion von dem der Attraktion bezüglich des Fürsichseins getrennt haben. In Wahrheit aber sind ja diese beiden Momente im Subjekt vereinigt[3]). Ebenso wie das Dasein von den

---

Eines ist: es bezieht sich in seinem Anderen nur auf sich . . .“ Das. p. 194: „b. Das eine Eins der Attraktion,“ p. 195: „Aber es kann hier nicht von einem Vorzuge eines solchen Eins vor dem andern, was einen bestimmten Unterschied zwischen ihnen voraussetzte, die Rede sein, vielmehr ist die Attraktion das Setzen der vorhandenen Ununterschiedenheit der Eins.“ Vergl. das. auch a. St. hauptsächlich p. 187 s. v. „Diese Repulsion.“

[1]) Das. p. 196/7 „. . . es hat sich jedoch ergeben, dass nicht bloss die Repulsion von der Attraktion vorausgesetzt wird, sondern auch ebenso sehr die Rückbeziehung der Repulsion auf die Attraktion stattfindet, und jene an dieser ebenso sehr ihre Voraussetzung hat. Nach dieser Bestimmung sind sie untrennbar, und zugleich als Sollen und Schranke jede gegen die Andere bestimmt . . .“ u. s. w. bis „und führt sie zu der Einheit ihres Begriffes zurück.“

[2]) „Doktor Perplexorum“ T. I, C. 73. —

[3]) H. das. p. 189: „Die Atomistik hat den Begriff der Idealität nicht; sie fasst das Eins nicht als ein solches, das in ihm selbst die beiden Momente des Fürsichseins und des Für-es-seins enthält . . . sondern nur als einfach, trocken Für-sich-seiendes.“ Krochmal folgt hier treu den Ausführungen Hegel's, — dass er an die Atomistik anknüpfend gerade Maimonides zitiert, lässt sich aus

Momenten des Seins und Nichts vermittelt wird, woraus die Vorstellung der Grenze hervorgeht, diese letztere wieder, durch Negation vermittelt, das Fürsichsein hervorbringt, so wird das Fürsichsein durch das Moment der Repulsion hervorgebracht, da die Repellierung des anderen Eins, auch dessen Verhältnis zu denselben schafft, die wir als Repulsion und Attraktion zusammenfassen, zwei Momente des Eins und der Vielen die unzertrennbar sind[1]). Der gewöhnliche Verstand schon weiss, dass sich vollständig verschiedene Dinge nur dann als Viele bezeichen lassen, wenn das ihnen Gemeinschaftliche charakterisiert wird. Pferde, Kamele und Esel können wir nur in dem Falle unter dem Begriff zusammenfassen, wenn wir an das ihnen gemeinschaftliche Tierische denken. Wir sehen aber nicht ein, dass mit der Behauptung der Trennung das Zusammengesetztsein schon gesetzt ist und ebenso umgekehrt, dass die Zusammensetzung (Attraktion) die Setzung der Trennung (Repulsion) bedeutet. Unser gewöhnlicher Verstand der die Wahrheit des Begriffes nicht fasst, sieht auch nicht ein, dass das Fürsichsein selbst Übergang der beiden Momente ist, d. i. der vom Dasein zum Fürsichsein und von diesem zurück zum Dasein, was hier Vielheit, räumliche Ausdehnung und Konstruktion wird[2]). Bis nun beschäftigten wir uns mit dem Begriffe des Seins

---

zweifachen Gründen erklären, teils weil er die Kenntnis dieses Buches bei allen seinen Lesern voraussetzt, teils weil es im Interesse seines Buches mehr lag, den Namen des allgemein verehrten jüdischen Philosophen, als den eines fremden Denkers anzuführen. Rätselhaft bleibt es nun allerdings warum K. nicht zugleich auch den Abschnitt „Das Eins nnd das Leere" zum Gegenstand seiner Behandlung gemacht hat, was er um so eher hätte tun sollen, als ja auch Maimonides (das.) diese beiden Punkte, das Eins (Atom) und dat Leere, hart neben einander behandelt, wie er es aus der Kalâmlehre herüber genommen.

[1]) Das. p. 196: „ . . . es hat sich jedoch ergeben, dass nicht blos die Repulsion von der Attraktion vorausgesetzt wird, sondern auch ebenso sehr die Rückbeziehung . . . und jene an dieser ihre Voraussetzung hat. Nach dieser Bestimmung sind sie untrennbar etc.

[2]) Das. p. 193/4: „ . . . am leichtesten ist die Dialektik des Satzes, dass Vieles Eines ist, als äusserliche Reflexionen zu fassen; und äusserlich darf ist hier sein, insofern auch der Gegenstand, die Vielen, das einander Äusserliche ist . . . Die Hartnäckigkeit des Verstandes weigert sich nur darum gegen dieses Auffassen, weil ihm auch der Unterschied und zwar mit Recht vorschwebt . . . Man könnte den Verstand damit für das schlichte Auffassung des Faktums des Unterschiedes gleichsam trösten, dass der Unterschied auch wieder eintreten werde. K. fügt noch am Schlusse dieser Auseinandersetzung die Bemerkung hinzu, dass seine Leser die stufenweise Entwickelung ihres eigenen Gedanken-Prozesses auf die Begriffe als solche übertragen mögen. Mit

in seiner qualitativen Bestimmung, wie er zur vollständigen Bestimmtheit im Begriffe des Eins gelangt, und durch die ihm anhaftende Negation zu dem entgegengesetzten Begriffe der Vielheit zurückgekehrt war. Hieraus ergab sich ein neuer Begriff — der der Quantität.

Die Quantität.

Wir haben bereits nachgewiesen, dass das Dasein qualitativ bestimmtes Sein ist, sei diese Bestimmung eine affirmative oder negative, wie die der Blindheit, Kälte und Torheit. — Wenn nun aber die Bestimmung des Seins eine solche ist, dass sie nicht mehr notwendig erscheint und entfernt, oder mit einer andern ähnlichen verwechselt werden kann, so dass die Bestimmung dann wohl nicht ganz negiert, immerhin aber entfernt und umgetauscht erscheint, nennen wir dieselbe — Quantität[1]). So haben die Mathematiker den Begriff der Grösse als Etwas definiert, das ebenso vermehrt als vermindert werden könne[2]). Der Begriff des Hauses z. B., oder der Röte bleibt unverändert, wenn wir auch den Bau, respektive die Röte, vergrössern oder vermindern[3]). Wir haben nun gesehen, dass die Quantität in der Tat ein aus zwei Momenten hervorgehender Begriff ist, u. z. aus der Rückkehr in sich selbst und der Negation jedes Anderen,

---

der Bezeichnung, „einfach", „gewöhnlich", sei nur das gemeint, was zur Vorstellungskraft in Beziehung steht, was aber mit unserer Spekulation, mit unserer begrifflichen Auffassung, die die Vermittelung zweier Momente herausfindet, nicht verwechselt werden darf. Aus unserer Spekulation gehe viel mehr hervor, dass die später herausentwickelten Begriffe, virtualiter, auch in den einfachen Gedanken bereits vorhanden waren.

[1]) Das. p. 209: „Die Qualität ist die erste, unmittelbare Bestimmtheit, die Quantität der Bestimmtheit, die dem Sein gleichgiltig geworden, eine Grenze, die ebenso sehr keine ist . . . Weil das Fürsichseiende nun so gesetzt ist, sein Anderes nicht auszuschliessen, sondern sich in dasselbe vielmehr affirmativ fortzusetzen, so ist das Anderssein . . . nicht mehr unmittelbare Bestimmtheit des daseienden Etwas, sondern ist gesetzt u. s. w. ein sich schlechthin Äusserliches . . . solche Grenze . . . . macht die quantitative Bestimmtheit desselben aus."

[2]) Das. p. 211: „Die Definition, welche in der Mathematik von der Grösse gegeben wird, betrifft gleichfalls das Quantum. Gewöhnlich wird eine Grösse definiert als etwas, das sich vermehren oder vermindern lässt." —

[3]) Das. p. 210: „Wenn wir unter Grenze die quantitative Grenze verstehen und z. B. ein Acker diese seine Grenze verändert, so bleibt er Acker vor wie nach . . . Ein Rot das intensiver oder schwächer ist, ist immer Rot . . ."

der Repulsion also, und dessen, aus der Negation hervorgehenden Beziehung zum Andern, der Attraktion. Da er aber von der Vorstellung als einfacher Begriff erfasst wird, erscheint er derselben als zweifache Quantität, u. z. als diskrete, wie eine Anzahl von Äpfeln die nur im Gedanken zur Einheit vereinigt werden können, und als kontinuierliche, wie die Linie, die Fläche, der Körper, deren Teile kontiunierlich zusammenhängen und von deren Vielheit[1]) man sich nur im Gedanken eine Vorstellung machen kann[2]). In Wahrheit aber sind diese beiden Momente nicht von einander zu trennen, ihre Vermittelung ist die Wahrheit des Begriffes. Jede diskrete Quantität, die man sich denken mag, ist auch Kontinuität, Der Apfel z. B. ist eine aus seinen Teilen zusammengesetzte Grösse, ebenso jedes Teilchen desselben. Und die kontinuierliche Quantität denken wir uns als ein aus Teilen Zusammengesetztes, die also seine Einheiten sind. Diszerniert ist die Quantität nur in bezug auf die Anderen und damit eben ist sie wieder Kontinuität. Jede Kontinuität ist zusammengesetzt, weshalb wir uns das eine Moment ohne das andere, ihm entgegengesetzte, nicht denken können. Somit besteht die Vollständigkeit dieses Begriffes nicht etwa in der Auffassung der Diskretion und Kontinuität, als zwei getrennter Arten der Quantität,

---

[1]) Hier ist הרבוי st. האחר zu lesen.

[2]) Vergl. das. p. 212 den ganzen Abschnitt s. o. „Die reine Quantität", hier will ich nur folgende Stellen hervorheben. P. 213: „Die Quantität ist die Einheit dieser Momente, der Kontinuität und Diskretion, aber es ist dies zunächst in der Form des einen derselben, der Kontinuität als Resultat der Dialektik des Fürsichseins, das in die Form sich-selbst-gleicher Unmittelbarkeit zusammengefallen ist . . . die Repulsion ist daher das erzeugende Fortfliessen seiner selbst. Um der Dieselbigkeit willen des Abgestossenen ist dies Diszernieren ununterbrochene Kontinuität und um das Aussersichkommens willen ist diese Kontinuität . . . zugleich Vielheit . . . Der begriffslosen Vorstellung wird die Kontinuität leicht zur Zusammensetzung, nämlich einer äusserlichen Beziehung der Eins aufeinander, worin das Eins in seiner absoluten Sprödigkeit . . erhalten bleibt . . ." Besonders aber muss auf p. 228—230 (das.) hingewiesen werden, wo es wörtlich heisst: „Die Quantität enthält die beiden Momente der Kontinuität und der Diskretion. Sie ist in beiden als ihren Bestimmungen zu setzen . . . Oder die Kontinuität ist zwar eines der Momente der Quantität, die erst mit dem Andern, der Diskretion vollendet ist. Diese sind daher . . . nach ihrer Wahrheit jede in ihrer Einheit mit der andern (zu nehmen) . . . In gewöhnlichen Vorstellungen . . . wird es übersehen, dass jede dieser Grössen beide Momente, sowohl die Kontinuität als die Diskretion, an ihm hat" u. s. w.

sondern vielmehr[1]) in der Vermittelung beider Momente, die die Vorstellung und der Verstand bald von der einen Seite betrachten, als Moment der Einheit und der Repulsion, bald von der andern als Moment der Vielheit, der Attraktion. Anmerkung: Der reine Begriff der Quantität, ohne Qualität, ist ausserhalb unseres Verstandes in den Begriffen von Raum, Zeit und Materie wieder zu finden. Raum, so viel wir ihn selbst, ohne die ihn verhüllende Enge, uns denken können, ebenso die Zeit ohne deren Ereignisse und die Materie, wenn wir nicht ihre Form, sondern sie in bezug auf ihre Ausdehnung in Betracht ziehen. Die sind alle reine Quantität ohne Qualität[2]). Hier aber tritt der Widerspruch oder die Antinomie, in bezug auf die erwähnte Teilung, hervor, ob wir von derselben behaupten, dass sie im Gedanken notwendig zu den einfachsten und nicht mehr teilbaren Atomen gelangt, oder ob sie ins Unendliche fortgesetzt werden kann[3]). Manche und mit ihnen die Mukatallimûn[4]) meinen, dass die Materie aus so kleinen Teilchen zusammengesetzt sei, die wegen ihrer Winzigkeit nicht mehr geteilt werden können und keine Quantität mehr haben. Ebenso behaupten sie von der Zeit, dass sie sich aus winzigen Zeitteilchen zusammensetzt, an welchen die Teilung nicht fortgesetzt werden könne. Dasselbe behaupteten sie vom Orte, und suchten durch Beweise zu demonstrieren, dass etwas endliches, wie die Materie, ein Teil des Ortes und der Zeit, unmöglich unendliche Teilchen enthalte.

---

[1]) Das. p. 230: „Die kontinuierliche und diskrete Grösse können als Arten der Quantität betrachtet werden, aber insofern die Grösse nicht unter irgend einer äusserlichen Bestimmtheit gesetzt ist, sondern unter den Bestimmtheiten ihrer eigenen Momente . . . sie sind nur die Quantität selbst in einer jeden ihrer beiden Formen . . . etc."

[2]) Das. p. 215: „Bestimmtere Beispiele der reinen Quantität, wenn man deren verlangt, hat man an Raum und Zeit u. s. f. sind Ausdehnungen, Vielheiten . . . das aber nicht ins Entgegengesetzte, in die Qualität . . . Der Raum ist dies absolute Aussersichsein . . . das identisch mit sich ist. Die Zeit ein absolutes Aussersichkommen, ein Erzeugen des Eins, Zeitpunktes, des Jetzt."

[3]) „In die Natur der Quantität, diese einfache Einheit der Diskretion und der Kontinuität zu sein, fällt der Streit oder Antinomie der unendlichen Teilbarkeit des Raumes, der Zeit, der Materie u. s. f. Diese Antinomie besteht allein darin, dass die Diskretion ebenso sehr als die Kontinuität behauptet werden muss. Die einseitige Behauptung der Diskretion gibt das unendliche oder absolute Geteiltsein, somit ein Unteilbares zum Prinzip; die einseitige Behauptung der Kontinuität dagegen die unendliche Teilbarkeit."

[4]) Maimonides, M.-N. T. I, c. 73.

Gegen diese Behauptung macht sich eine zweite Meinung geltend, dass die Teilbarkeit im Gedanken absolut ins Unendliche fortgesetzt werden kann, ohne je zu Einzelatomen zu gelangen. Auch die Vertreter dieser Ansicht führen starke Beweise in's Treffen, da die endliche Teilbarkeit nämlich, unter anderen vornehmlich die Unmöglichkeit bedingt, dass die Diagonale des Quadrates einer der ihr anliegenden Seiten gleich sei, wodurch auch alle geometrischen Beweise aufgehoben erscheinen, da sie die Unmöglichkeit einer endlichen Teilbarkeit zur Voraussetzung haben. Maimonides behauptet nun, dass die Behandlung all dieser Prämissen ins Unendliche führe[1]). Die Antinomie ist nun klar und beide einander widersprechenden Behauptungen scheinen hiermit unwiderlegbare Beweise für sich zu haben. Allein die Lösung dieses Widerspruches geht aus dem bis nun Gesagten deutlich hervor. Da die Quantität aus der Vermittlung oder Zusammensetzung beider Momente hervorgeht, indem eines in das zweite übergeht, können sie unmöglich von einander getrennt, um so einzeln, d. h. jedes Moment für sich, behandelt zu werden[2]). In dem Falle, würde keine Kontinuität und somit keine Ausdehnung stattfinden. Wir würden die Zusammensetzung in's Unendliche fort negieren um doch endlich zum einfachen Eins zu gelangen, jede Quantität würde sich dann in einzelne Momente auflösen, so dass nichts Kontinuierliches zurückbliebe. Wenn wir wieder das zweite Moment herausgreifen sollten, d. h. ausschliesslich die Kontinuität der Qualität, würden wir an den Grössen keine Teile, von welchen die einen kontinuierlich die andern diszerniert wären, unterscheiden können, und würden nie zwei Teile finden, die nicht durch ein drittes kleineres Medium wieder zusammenhängend wären, und hätten dann eine unendliche, ununterbrochene Quantität . . . Diese beiden Fälle sind aber nur in reiner Abstraktion möglich, während ihre Wahrheit auf dem Zusammenhalten beider Momente und ihrem gegenseitigen Übergang beruht, sie allein bedeuten wirkliche Quantität; eines für sich ohne das zweite ist nicht zu denken, weil sich ja die kontinuierliche Quantität aus Vielen, d. h. vielen Eins zusammensetzt; ebenso ist die diskrete Quantität gleichfalls Kontinuität, d. h.

---

[1]) Das. Dritte Prämisse.

[2]) H. das. p. 218: „Ihre wahrhafte Auflösung kann nur darin bestehen, dass zwei Bestimmungen, indem sie entgegengesetzt und demselben Begriffe notwendig sind, nicht in ihrer Einseitigkeit, jede für sich, gelten können, sondern dass sie ihre Wahrheit nur in ihrem Aufgehobensein, in der Einheit ihres Begriffes haben."

dass wir um das Eins zu gewinnen das andere repellieren, u. s. f. Das Repellierte aber ist ebenfalls Eins, und diese Einheit ist es, die beide Momente zusammenhält[1]). Die Einheit der diskreten und kontinuierlichen Qualität kann auch noch auf folgende Weise erklärt werden. Nach oberflächlicher Betrachtung scheinen wir zur Einheit der diskreten Quantität auf arithmetischem Wege zu gelangen; in der Tat aber lehrt uns die Geometrie nichts anderes, als die Subjekte der Kontinuität (die Raumfiguren) mit einander zu vergleichen, z. B. Seiten, Winkel und ihre gegenseitige räumliche Entfernung, wobei wir aber noch immer, zu deren vollständigen Bestimmung und Begrenzung der Zahl bedürfen. Wenn die Bestimmung des Kreises auch rein geometrisch ist, „weil er allein auf der Gleichheit der Entfernung aller in ihm möglichen Punkte von einem Mittelpunkte beruht," wodurch er vollständig bestimmt ist, so reicht diese Bestimmung nicht für das Dreieck und Viereck aus; für sie, ist die Zahl erforderlich." Die Definition der Linie, die den Anfang der kontinuierlichen Quantität bildet, lautet: Die Linie von einem im Raume sich bewegenden Punkte. Der Punkt ist somit die erste Bestimmung der Kontinuität, wie das Eins die erste Bestimmung der Diskretion, und ist wahres Fürsichsein. In der Minute aber, in der wir ihn uns beweglich denken, ist er aus dem Fürsichsein hinausgetreten, hat er seine Bestimmung aufgehoben und sich in Beziehung zu einem Andersein gesetzt. — Durch das Hinaustreten aber des Punktes aus seinem Fürsichsein, stellt er notwendig eine aus vielen Punkten bestehende Linie vor, die der „Grenze (der Bestimmung) der vielen Eins" bedarf, wodurch Eins und Vieles für die Diskretion gleichwertig erscheinen. Ebenso verhält es sich mit den anderen Raumbestimmungen von Flächen und Körpern[2]).

---

[1]) Das. p. 226: „Nach der blossen Diskretion genommen sind Substanz, Materie, Raum, Zeit u. s. f. schlechthin geteilt, das Eins ist ihr Prinzip. Nach der Kontinuität ist dieses Eins nur ein aufgehobenes . . . Bleiben wir nun auch bei der Bestimmung stehen, die in dem Gesagten von diesen Gegensätzen gegeben ist, so liegt in der Kontinuität selbst das Moment des Atomes, . . . so wie jenes Geteiltsein, die Diskretion, auch allen Unterschied der Eins aufhebt, . . . somit ebenso ihre Gleichheit und damit ihre Kontinuität enthält. Indem jede der beiden entgegengesetzten Seiten an ihr selbst ihre andere enthält, und keine ohne die andere gedacht werden kann, so folgt daraus, dass keine dieser Bestimmungen, allein genommen, Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit. Dies ist die wahrhafte dialektische Betrachtung derselben . . ."

[2]) Das. p. 235: „Die Geometrie hat im allgemeinen in der Raumgrösse die kontinuierliche, und die Arithmetik die Zahlgrösse die diskrete Grösse

Quantum.

Aus unserer Definition der Quantität, dass sie Sein sei, ohne von der qualitativen Grenze[1]) beschränkt zu sein, geht ja hervor, dass sie welche Qualität hat, die wir von ihr entfernen, oder unbeachtet lassen, die Quantität überhaupt hat somit eine Grenze und ist daher eine Grösse, d. h. ein durch seine Grenze bestimmtes Sein. Jede Quantität ist so Quantum, d. h. die durch ihre Grenze bestimmte Quantität; da wir uns eine unbegrenzte Grösse unmöglich denken können, was auch schon Maimonides als eines der Prinzipien

---

zum Gegenstande . . . Die Raumgrösse hat nur die Begrenzung überhaupt; insofern sie als ein schlechthin bestimmtes Quantum betrachtet werden soll, hat sie die Zahl nötig. Die Geometrie als solche misst die Raumfiguren nicht, sondern vergleicht sie nur. Auch bei ihren Definitionen sind die Bestimmungen zum Teil von Gleichheit der Seiten, Winkel, der gleichen Entfernung hergenommen. So bedarf der Kreis, weil er allein auf der Gleichheit der Entfernung aller in ihm möglichen Punkte von einem Mittelpunkte beruht, zu seiner Bestimmung keiner Zahl. Diese auf Gleichheit . . . beruhenden Bestimmungen . . . reichen nicht aus, und zu anderen, z. B. Dreieck, Viereck ist die Zahl erforderlich . . . Die Raumgrösse hat zwar an dem Punkte die dem Eins entsprechende Bestimmtheit, der Punkt aber wird, insofern er ausser sich kommt, ein Anderes, er wird zur Linie. Insofern das das Für-sich-Bestimmtsein im Aussersichsein sich erhalten soll, muss die Linie als eine Menge von Eins vorgestellt werden und die Grenze, die Bestimmung der vielen Eins, in sich bekommen, d. h. die Grösse der Linie — ebenso der anderen Raumbestimmungen — muss als Zahl genommen werden." — Diesen zweiten Beweis hat K. aus dem zweiten Kapitel „Quantum" herübergenommen, mit welcher Betrachtung H. einen weiteren Zweck verfolgt. S. das.

[1]) H. das. p. 213 sagt: Die reine Quantität hat noch keine Grenze, oder ist noch nicht Quantum." H. lässt die Grenze zur Quantität erst dann hinzutreten, als sie Quantum geworden (p. 213) „Die Quantität ist Quantum, oder hat eine Grenze" und (p. 213) „auch insofern sie Quantum wird, wird sie durch die Grenze nicht beschränkt, sie besteht vielmehr eben darin, durch die Grenze nicht beschränkt zu sein." K. versteht somit unter „Quantität überhaupt" כמות בכלל, dieses mittlere Studium derselben. Dunkel bleibt der Sinn in den folgenden Stellen immerhin. Nach Krochmal ist jede Quantität zugleich Quantum und unterscheiden sich diese beiden Begriffe nur darin, dass die Grenze bei der Quantität unbeachtet bleibt und erst im Quantum zur Geltung gelangt. Vom Quantum sagt H. p. 233: „Das Quantum nur als solches ist begrenzt überhaupt, seine Grenze ist abstrakte, einfache Bestimmtheit desselben. Bei K. fliessen somit beide Begriffe zusammen.

aufstellt[1]). Die Bestimmung der Quantität ist die Zahl[2]) und ihr Prinzip die Einheit und die Anzahl[3]). Wir fassen nämlich im Gedanken einen Teil der Quantität zusammen, z. B., Zoll und denken ihn als Einheit — er ist dann die Grenze des Zusammenfassens[4]), und nehmen hierauf eine beliebige Zahl — 30, die dann die Grenze der Trennung ist, worauf wir dann sagen, dass diese Quantität 30 Tausend enthalte. Wenn wir 3 Tausend zusammenfassen, so ist Zehn die Anzahl dieser Einer, wobei die Zahl der Quantität mit der ersten identisch ist. Hieraus folgt, dass die Operation der Arithmetik nur das Verhältnis zwischen der Einheit und der Anzahl angibt[5]). Beides geht aus der Tätigkeit der besprochenen Momente der Qualität hervor. Wäre nicht das Moment der Kontinuität, der Attraktion, würden wir nie zur Zusammenfassung einer Einheit z. B. Zoll, Elle gelangen, alle Einer wären von einander losgelöst und würden sich zu keiner Zahl vereinigen, und ebenso würde ohne das Moment der Diskretion, der Repulsion keine Zahl zustandekommen, da die Quantität eine Einheit wäre.

Nun gibt es bekanntlich zwei Arten der bestimmten Quantität oder der Grösse: a) eine extensive, in der sich deren Teile nebeneinander, wie im Raume oder nacheinander, wie in der Zeit, ordnen b) eine intensive, wie z. B. der Grad der Wärme an dem man die Quantitätsmenge derselben abliest[6]). Ebenso unterscheidet man eine

---

[1]) Das. P. II, Einl. 1, מציאות שעור אחד אין תכלית לו שקר dieses Zitat bestätigt unsere Behauptung voll und ganz. Es muss nicht erst bewiesen werden, dass dieses Zitat vollständig überflüssig ist.

[2]) H. das. p. 232: „Das Quantum, zunächst Quantität mit einer Bestimmtheit oder Grenze überhaupt ist . . . die Zahl.

[3]) Das. p. 234: „Anzahl und Einheit machen die Momente der Zahl aus." Ferner p. 237: „Der qualitative Unterschied, der die Bestimmtheit der Zahl ausmacht, ist der, den wir gesehen, der Einheit und der Anzahl; auf diesen reduziert sich daher alle Begriffsbestimmtheit die u. s. w.

[4]) Das. „ferner ist noch vorauszuschicken, dass Zahlen im Allgemeinen auf zwei Weisen hervorgebracht werden können, entweder durch Zusammenfassen oder durch Trennen bereits zusammengefasster . . ."

[5]) Vergl. Anmerk. 2 bezw. p. 237 ferner p. 286: „Die Arithmetik betrachtet die Zahl und deren Figuren, oder vielmehr betrachtet sie nicht, sondern operiert mit denselben." —

[6]) „Das Quantum unterscheidet sich zweitens zunächst in extensives, an dem die Grenze als Beschränkung der daseienden Vielheit ist, alsdann indem dieses Dasein ins Fürsichsein übergeht — in intensives Quantum, Grad . . welches seine Bestimmtheit an einem Andern hat." (Das. p. 232). „Der Grad ist also bestimmte Grösse, Quantum, aber nicht zugleich Menge, oder Mehreres innerhalb seiner selbst, er ist nur eine Mehrheit . . . ist nichts als Anzahl, . . . nur ein Grad (p. 254).

grössere oder geringere Quantität der Röte, oder der Geschwindigkeit; Quantitäten, deren Teile nicht aussereinander ruhend, sondern wechselnde Grade sind, die beobachtet und bestimmt werden müssen. Denn wenn wir mehrere, in der Tat vorhandene, geringe Wärmegrade zusammensetzen wollten, würde sich uns aus denselben nicht die Summe all dieser Grade, sondern derselbe wahrgenommene Wärmegrad ergeben. Wenn wir z. B. Wasser von einem Grade Wärme in ein anderes vom selben Wärmegrad schütten, gewinnen wir keinesfalls zwei Grade, beide, Wasserquantitäten behalten dann den einen Grad, weil die extensive Quantität auf die intensive, gar keinen Einfluss übt[1]). Man definiert deshalb den Grad, als Quantität der Qualität, nicht aber der Sache selbst. Der Verstand hat also diese beiden Quantitäten vollständig von einander getrennt[2]). Eine vernünftige Betrachtung dagegen findet auch die Identität dieser Grössen bald heraus, die durch ihre Momente zusammenhängen, und von einander gesondert nicht vernünftig begreiflich sind. Wir haben bereits gesehen, wie die aus Eins und Anzahl entstehende Zahl, in das unbestimmte Eins übergeht, wodurch uns auch der Übergang aus der Anzahl, der steten Beziehung-auf-ein-Äusserliches, in die einfache Bestimmtheit begreiflich wird. Aber auch für die Vorstellung ist es klar, dass diese Grösse in die Einheit der intensiven

---

[1]) Die Richtigkeit dieser Ausführungen findet auch bei H. nicht nur ihre Bestätigung, sondern auch, in zwei Beispilen zumindest, dieselbe wörtliche Begründung, wie z. B. p. 160: „Mit der intensiven Farbe lässt sich eine grössere Fläche, als mit einer schwächern auf gleiche Weise färben." Ebenso spricht H. vom Wärmegrad. Übrigens sind es so allgemeine Tatsachen, die überhaupt vorausgesetzt werden, und K. selbst den Ausdruck „bekanntlich" gebraucht. Wenn nun Krochmal diese ganze Stelle in ihrer wörtlichen Reihenfolge, aus Maimons „Gibath Hamoreh" herübergenommen hat, so geschah es in der Absicht, etwas bereits Gesagtes nicht noch einmal mit anderen Worten sagen zu müssen. Aus dem Gedächtnisse, kann er sie so genau unmöglich wiedergegeben haben. Vergl. G. H. C. 73 s. v. והמין הב'. Allerdings hat K. manche Änderungen an der Stelle vorgenommen, und hauptsächlich dort, wo es Abweichungen im Sinne Hegel's zu pointiren galt. K. selbst kam nicht mehr dazu, die Quellen anzugeben, Zunz hat das Buch, wie es scheint, auf seine Quellen nicht geprüft, und auch den Anderen sind die meisten Quellen unbekannt geblieben; zumindest haben sie auf dieselben nicht aufmerksam gemacht.

[2]) Das. p. 257: „In der gewöhnlichen Vorstellung pflegen extensives und intensives Quantum so als Arten von Grössen unterschieden zu werden, als ob es Gegenstände gäbe, die nur intensive, andere die nur extensive Grösse hätten.

Grösse übergeht, wo die Grenze mit der Grösse (Quantum) identisch ist und als Grad bezeichnet wird[1]) . . .

„Aus meinen bisherigen Ausführungen, muss es klar grworden sein, dass die Begriffe als solche, die Vernunftsbegriffe allein, das Subjekt der Wissenschaft der Logik sind, deren Wesen und Bestimmung wir zu erforschen und zu prüfen haben, was sich aus diesen Begriffen herausentwickelt und wie sie auseinander hervorgehen." Die Beantwortung der Frage — fährt Krochmal daselbst fort — wie diese Begriffe ihren Objekten entsprechen und sich in denselben verwirklichen, ist Aufgabe der Naturwissenschaft. Ebenso ist die Behandlung der Psyche, ihrer wichtigsten Kräfte, wie Vorstellung, Verstand, Wille, Vernunft u. s. w. Gegenstand der Psychologie. Diesen Fragen, verspricht Krochmal spezielle Abschnitte zu widmen. Hier sei seine Absicht, sich ausschliesslich mit den logischen Begriffen und den für sie geschaffenen Bezeichnungen zu beschäftigen, womit er den Schlüssel bieten wolle sowohl zur Attributenlehre Maimonides' als auch zu den ersten Prinzipien der jüdischen Religionsphilosophie, der Sephiroth, die hier untersucht werden sollen. — „Ich kehre nun zuerst zum Begriffe des Endlichen und Unendlichen zurück, und bemerke, dass wir auch hier, noch immer nicht mit metaphysischen Denkbestimmungen operieren wollen, wie etwa vom absolut höheren Wesen . . . sondern so viel sie Gegenstand des Verstandes sind, und sage, in meiner Betrachtung fortfahrend: Wenn wir diese beiden Begriffe so nehmen, wie sie uns die Vorstellung vorführt, d. h. dass jeder im Verstande an-und-für-sich sei, dass das Endliche für sich abgeschlossen existiere und das Unendliche ausserhalb seiner Grenze, ein Zweites sei, dann haben wir überhaupt kein Unendliches mehr, weil es Eines von Zweien, ein Teil also ist, und ein Unendliches das neben dem Endlichen gedacht wird, dem das Endliche Schranke ist, muss selbst endlich

---

[1]) Das. p. 253: „Die Grenze des Quantums, das als Extensives seine daseiende Bestimmtheit als die sich selbst äusserliche Anzahl hatte, geht also in einfache Bestimmtheit über. In dieser einfachen Bestimmung der Grenze ist es intensive Grösse, und die Grenze oder Bestimmtheit die mit dem Quantumidentisch ist, ist nun . . . der Grad." Krochmal kann diese zwei winzigen, dunklen und nichtssagenden Sätze, unmöglich als genügenden Beweis für die Identität der extensiven und intensiven Grösse hergesetzt haben, hier ist wieder ein grosser Abschnitt, der bestimmt vorhanden war, verloren gegangen. —

sein, und ist nicht mehr der Begriff, den wir wünschen[1]). Andererseits ist das Endliche der allgemeinen Vorstellung, das an einem Ende als solches existiert mit dem anderen aber sich an das Unendliche eng anschliesst, wohl selbst absolute Existenz, und als vollkommenes absolutes Sein mit dem Unendlichen gleichwertig[2]). Denjenigen, die uns entgegen halten wollten, dass die Existenz des Endlichen vom Unendlichen bedingt sei, müsste ich antworten, dass sie ihre eigenen Worte, mit welchen sie den Gegensatz betonen, nicht verstehen. Da nämlich die Vorstellung von diesen beiden Begriffen behauptet, dass sie in einander nicht eingreifen, (wodurch ja das Endliche gleich Nichts wird), dass somit zwischen ihnen ein weiter Abstand sei und beide innerhalb ihrer Grenzen abgeschlossen von einander ruhen; dass das Endliche also das Unendliche nicht erreichen, in seine Grenze nicht eindringen könne[3]), wird ja hiermit zugestanden, dass das Endliche flüchtiger Schatten ist . . ., wodurch das Gegenteil von dem bewiesen wird, was die Vorstellung hervorzubringen die Absicht hatte. Durch diese Sonderung wird das Unendliche endlich und das Endliche reales Dasein. Nach unserer obigen Beweisführung aber, dass das qualitative Sein, das Dasein, eine Negation enthalte, und beim Übergehen des Daseins in ein anderes, die Negation negiert werde, um einer anderen Platz zu machen, u. s. f., ergibt sich, dass der Prozess wohl Negation der Negation ist, das Sein aber unveränderlich und somit unendlich bleibt[4]).

[1]) Das. p. 151: „Dieser Widerspruch ist sogleich darin vorhanden, dass dem Unendlichen das Endliche als Dasein gegenüber bleibt; es sind damit zwei Bestimmtheiten; es gibt zwei Welten, eine unendliche und eine endliche und in ihrer Beziehung ist das Unendliche nur Grenze des Endlichen, und ist damit nur ein bestimmtes selbst endliches Unendliches".

[2]) Das. p. 150: „Das Endliche steht nach dieser Bestimmtheit dem Unendlichen als reales Dasein gegenüber, so stehen sie in qualitativer Bestimmung als ausser einander bleibende, das Sein seiner Negation des endlichen wieder . . ."

[3]) Das. p. 149: „Das Endliche ist das reale Dasein . . . Wenn somit der sich aus dieser endlichen Welt erhebende Verstand, zu seinem Höchsten, dem Unendlichen, aufsteigt, so bleibt ihm diese endliche Welt als ein Diesseits stehen, so dass das Unendliche . . . von diesem abgesondert und eben damit das Endliche von dem Unendlichen abgesondert wird; beide an einen verschiedenen Platz gestellt . . ."

[4]) Vergl. das. p. 152 s. v. „Aber es ist gezeigt worden, dass das Unendliche selbst nur vermittelst der Negation" u. s. w. Vergl. ferner p. 159: „Dies Aufheben ist somit nicht die Veränderung oder das Anderssein überhaupt, nicht das Aufheben von Etwas . . . Es ist also nur die Negation die sich in der Negation aufhebt.

Hierbei kann nicht mehr behauptet werden, dass auch durch diese Explikation das Unendliche endlich geworden sei, . . . In Wahrheit bleibt das Unendliche unveränderlich und das Endliche eine im Unendlichen vorhandene, flüchtige, vorübergehende Vorstellung[1]). Um nun die Bedeutung unserer Untersuchung nachzuweisen . . ." Hier bricht dieser Abschnitt plötzlich ab, die wichtigere Hälfte desselben, in der Krochmal, mehr als wahrscheinlich, den Nachweis führen wollte, dass die Termini „Sof" und „En-Sof" von den Kabbalisten im Sinne seiner Ausführungen verstanden und behandelt wurden, was er ja schon in der Einleitung als das von ihm angestrebte Ziel ausdrücklich angibt, ist abhanden gekommen. Dass ein Teil zumindest vorhanden war, geht aus diesem Schlusse mit Bestimmtheit hervor.

Das Wesen.

Die Erkenntnis — sagt K. in der Einleitung des XVII. Kapitels p. 253 — wird vorzüglich nicht mit den Sinnen, sondern mit dem Verstande gewonnen[2]). Wer z. B. noch nie ein Haus gesehen hat, und ein solches zum ersten Mal erblickt, wird wohl gleich fragen, was es sei? Es genügt ihm nämlich nicht, dass er es mit seinen Augen wahrnimmt, dass er mit seinen Händen die vielen und einzelnen Gegenstände wie die Steine, das Holz u. s. w. betastet, er versucht sich von all den zusammengetragenen Materialien, die durch Arbeit

---

[1]) K. hat sich durch dieses Resultat keinesfalls von den Ansichten Hegel's entfernt. Der Letztere sagt ausdrücklich p. 155: „Die Einheit des Unendlichen und Endlichen, ist, wie schon oft bemerkt, . . . der schiefe Ausdruck für die Einheit, wie sie selbst wahrhaft ist . . ." Ferner p. 156: „— es kann zur Bestimmung des Unendlichen, (das Endliche) nicht entbehrt werden . . . Vom Endlichen seinerseits, wird sogleich zugegeben, dass es das Nichtige ist . . ."

[2]) „Die Sinne liefern uns wohl die Anschauungen, aber sie setzen sie nicht zusammen." Dieser Kardinalsatz Kants, den ich in dieser Arbeit, an einer anderen Stelle, zitire, ist der Ausgangspunkt Krochmals, an dem er so lange festhält, als es Hegel selbst tut. Vergl. Log. II, p. 22. — Der Grundsatz, dass Anschauungen sich nicht selbst zu Erkenntnissen verbinden und auch durch die Sinne dazu nicht verbunden werden; dass Gedanken nicht auf blossen Wahrnehmungen beruhen, sondern auf Selbsttätigkeit, hat den höchst wichtigen Gedanken eingeleitet, dass es synthetische Urteile a priori gebe." — Diesen Gedanken spricht hier K. mit einer Klarheit und Einfachheit aus, die hervorgehoben zu werden verdienen.

zu einem Ganzen zusammengefügt worden sind, ein Gesamtbild zu verschaffen, es zu begreifen. Worauf beruht nun diese Erkenntnis? Darauf, dass das Bild des Hauses, dass dessen Form, Inhalt seines Wissens geworden ist, so dass er in Zukunft beim Anblik anderer Häuser, ihre Form bereits kennt. Der Verstand hat also bereits in seiner Selbsttätigkeit (Spontaneität) vom frühern Bilde des Hauses, die ihm allein eigentümliche Form abstrahiert und das allein festgehalten; was zur allgemeinen Vorstellung dieses Hauses unvermeidlich nötig ist, wodurch er es zu dem Seinigen gemacht und worauf wir nun sagen, dass er vom Hause einen Begriff hat[1]). Die sinnlichen Erfahrungen beschränken sich auf Wahrnehmungen, die aus ihren Empfindungen von den äusseren Gegenständen herauswachsen, die Erkenntnis dagegen, oder sagen wir die Denkoperation, beschäftigt sich mit allgemeinen Begriffen, die aus den geistig erkannten Gegenständen hervorgehen. Das gilt von jedem Ding, das Allgemeine desselben, das Wesentliche an ihm: Anordnung, Existenz und Tätigkeit, ist das Begriffliche an demselben, wogegen Accidenz, Farbe und das Stoffliche sowie alle anderen Einzelbestandteile, bleiben Gegenstand der Sinne, solange sie nicht zur Substanzialität erhoben und dadurch in den Wirkungskreis der Vernunft gebracht worden sind. Die weisse Farbe z. B. und der süsse Geschmack sind, solange sie nicht auf ihre Bestandteile, Zusammensetzung, auf das eigentlich Wesentliche geprüft wurden, Gegenstand der Sinne und des Vorstellungsvermögens; sie können nur von den Empfindungen des Auges und des Gaumens wahrgenommen werden. Nachdem sich aber herausgestellt hat, dass die weisse Farbe aus der Zusammensetzung

---

[1]) Vergl. H. Ph. d. R. T. I p. 43: „Ich habe Vorstellungen, Anschauungen; das ist ein gewisser Inhalt, dies Haus etc. . . . ich könnte sie mir aber nicht vorstellen, wenn ich diesen Inhalt nicht in mich fasste, dieser ganze Inhalt muss auf einfache ideelle Weise in mich gesetzt sein. Idealität heisst, das dies äusserliche Sein . . . aufgehoben ist: indem ich es weiss, sind es nicht ausser einander seiende Vorstellungen, sondern auf einfache Weise in mir. Der Geist ist Wissen, dass er sei das Wissen, muss der Inhalt dessen was er weiss, diese Form erlangt haben, . . . muss auf solche Weise das Seinige geworden sein“ . . vgl. ferner Log. II p. 16. „Das Begreifen eines Gegenstandes, besteht in der Tat in nichts anderem, als dass das Ich denselben sich zu eigen macht, ihn durchdringt, und ihn in seine eigene Form, d. i. in die Allgemeinheit . . . bringt Der Gegenstand in der Anschauung oder auch in der Vorstellung, ist noch ein Äusserliches, Fremdes. Durch das Begreifen wird das An- und Fürsichsein, dass er im Anschauen und Vorstellen hat, in ein Gesetztsein verwandelt; Ich durchdringt ihn denkend . . . u. s. w.“

aller Farben hervorgeht . . . sind es nicht mehr die einzelnen sinnlichen Formen, die weder definiert noch begriffen werden können, sondern mehr allgemeine, weniger empfundene Vorstellungen, wobei der Verstand aber noch immer seine ganze, mögliche Tätigkeit nicht vollendet hat. Es bleibt noch einer weiteren Gedankenoperation vorbehalten, den Rest der sinnlichen Form zu abstrahieren, und Begriffe zu schaffen, die der Vernunft absolut zu Eigen werden. Je mehr also der Verstand in diesem Prozesse fortfährt, desto mehr wächst die Anzahl der Begriffe die allen sinnlichen Stoff abstrahiert haben. Wenn dieser Abstraktionsprozess aber auch so weit gediehen ist, dass Charakter, Anordnung u. s. w. erkannt wurden, bleibt ja noch immer die vorhandene Materie, das Substrat all der gewonnenen Resultate[1]). Wenn nun der Verstand, wie gewöhnlich, auch dies Mal die Frage aufwirft: Was ist das Wesentliche an der Materie d. h. was ist darunter zu verstehen, und sich selber antwortet, eine nach drei Raumdimensionen begrenzte Ausdehnung und von einem gewissen Gewichte, so geht er bereits daran, auch den letzten Rest sinnlicher Wahrnehmung begrifflich auszugestalten . . . Daraus folgt nun, dass die Tätigkeit des Denkens die ist, die Einzelheiten sinnlicher Wahrnehmungen aufzuheben, . . . und sie auf das Wesentliche auf das Allgemeine zu reduzieren, wodurch das Sinnliche, Stoffliche und Vorgestellte zum Realbegriff erhoben wird[2]) . . . Die gewöhnliche Auffassung der Körperwelt, legt den Begriff Sein nur sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen bei; dass was ihre Sinne ihnen näher bringen, wie Körper, Röte, Süssigkeit u. s. w. nehmen die oberflächlich Denkenden als vorhanden an, den intellektuellen Anschauungen dagegen, dem Inhalte des Verstandes, gestehen sie kein Für-sich-Sein zu, in der Meinung, dass sie ausschliesslich im

---

[1]) Log. I, p. 468: Die Bestimmungen, als solche, — H. spricht vom „Übergang in das Wesen" — abgestossene, gehören aber nun nicht sich selbst an, treten nicht in Selbständigkeit oder Äusserlichkeit hervor, sondern sind als Momente . . . der ansichseienden Einheit angehörig, nicht von ihr entlassen, sondern von ihr als Substrate getragen und von ihr erfüllt . . ."

[2]) Das. II, p. 20: „Das abstrahierende Denken ist daher nicht als blosses Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welches dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leide, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduktion derselben als blosse Erscheinung auf das Wesentliche, welches sich nur im Begriffe manifestiert." — Vergl. Phänomenologie, Beobachtende Vernunft, namentlich p. 188, 189.

Geiste, im Denken existieren. Das hat ja teilweise seine Richtigkeit, der Irrtum liegt nur in der Vorstellung der Menge, welche das Sein der Begriffe überhaupt leugnet. Die Philosophen behaupten im Gegenteil (und darin sind sie alle einig, sie gehen nur in den daraus resultierenden Konsequenzen auseinander[1]), dass das von den Sinnen allein wahrgenommene, wegen seines Wechsels, seiner Veränderung und Vergänglichkeit, kein wahres Sein besitze; dass das Erscheinen und Verschwinden, Hervortreten und baldiges Weichen, auf Existenz keinen Anspruch erheben könne; wogegen die aus diesen Erscheinungen intellektuell hervorgegangenen, allgemeinen Anschauungen, die im Verstande ihre Begründung finden, deren Wesen Ausfluss des Verstandes ist — wahrhaftig existieren, tatsächlich vorhanden sind[2]). Wie soll man denn Dinge — fragen die Philosophen — die ihre Stellung und Grösse nicht eine Sekunde konstant erhalten, deren Erscheinungen unmöglich festgehalten werden können, als wirklich existierend sich denken? Wissen wir ja — um das das an einem Beispiele zu demonstrieren — dass der menschliche Organismus, ebenso wie alle andern Organismen, täglich und stündlich Stoffe ausscheidet, die er durch andere, mittelst der Nahrung ersetzt, so dass mit Recht, ja notwendig angenommen werden muss, dass durch diesen fortwährenden Stoffwechsel im Organismus, seine ursprünglichen Stoffe — (die ja ohnedies beim Kinde nur winzig sind) — vollständig geschwunden und von anderen ersetzt worden sind[3]). Wie sollte man nur noch

---

[1]) Das. I, p. 171 Anm. 2: „Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem, als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzipe, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist . . ." Über das wesentliche dieser Ansicht, dass alles, was in Raum und Zeit ist, nur ein relatives Dasein hat, äussern sich fast alle gleichlautend. Heraklit bejammert den ewigen Fluss der Dinge Plato behandelt sie als immer werdende, die aber nie das wahre Sein erlangen; Spinoza nennt sie blosse Accidenzien der allein seienden Substanz. Kant setzte das so Erkannte als blosse Erscheinung dem Ding-an-sich entgegen.

[2]) Phänomenologie p. 80: „Das Jetzt wie es uns gezeigt wird, ist ein gewesenes, es hat nicht die Wahrheit des Seins . . . aber was gewesen ist, ist in der Tat kein Wesen, — es ist nicht."

[3]) Das. p. 4: „Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, dass jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre

behaupten wollen, dass der jetzt vorhandene Körper derselbe von früher sei? Genau so verhält es sich mit den äusseren menschlichen Kräften, wo auf jeden Zuwachs ein Verlust und umgekehrt, auf jeden Kraftverlust ein Kraftzuwachs erfolgt . . . Wenn man dem gegenüber behaupten wollte, dass die Kräfte wohl täglich und stündlich wechseln, dass der Mensch nichtsdestoweniger als solcher, das Ich dasselbe bleibe, welches das Bewusstsein hat, immer dasselbe zu sein, müsste ich — sagt K. — diesen auf seine eigenen Worte aufmerksam machen, der ja ausdrücklich ein Wesen zugestand, das keinen Wechsel kennt, keiner Veränderung unterworfen ist, das aber von ihm nur gedacht, begriffen wird, wogegen alles Sichtbare keine Dauer hat. Wodurch sich aber unsere Behauptung bestätigt[1]).

Die hier erwähnten Begriffe und Gesetze, sind, insofern sie als rein vernünftig bezeichnet werden können, ewig, unveränderlich, und stehen unter keinem Einfluss der Zeit. Und um auch dies an einem Beispiele zu demonstrieren, führe ich folgendes mathematisches Gesetz an. Jede Diagonale ist grösser als eine der ihr anliegenden Seiten (eines rechten Winkels), ihr Quadrat aber gleicht der Summe der Quadrate beider Katheten. Von diesem Gesetze kann nicht behauptet werden, dass es eine bestimmte Zeit, etwa tausend oder zehntausend Jahre alt sei, eben so wenig wie wir dies von dem Gesetze behaupten können, dass $2 \times 2 = 4$ ist. Von solchen Gesetzen behaupten wir, dass sie keiner Zeitbestimmung unterworfen

---

Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus." Vergl. das Ende dieses Absatzes in Krochmal.

[1]) H. geht in Behandlung dieser Frage aus einem ungleich höheren Gesichtspunkte aus, indem er Phänom. s. v. „Beobachtende Vernunft" a) die beiden Seiten des organischen Ganzen, die innere und die äussere in Betracht zieht, um ihr gegenseitiges Verhältnis in Beziehung auf ein gemeinschaftliches Gesetz zu prüfen. Aus der Fülle jener Betrachtungen will ich nur einen Satz herausheben, der für uns von Interesse ist. Es heisst das. p. 215: „Diese Betrachtung der Gestalt des organischen als solcher . . . ist aber in der Tat nicht mehr eine Betrachtung des Organischen . . . Sondern es wird hier vielmehr auf die unorganische Natur die versuchte Vergleichung des Inneren und Äusseren übertragen, der unendliche Begriff ist hier nur das Wesen, das inwendig verborgen, oder aussen in das Selbstbewusstsein fällt . . ."

sind [1]). Dasselbe gilt von jedem allgemeinen Begriffe, der von allem Sinnlichen ganz unabhängig ist, unabhängig von Zeit und Raum, Zufall und Ursache, Einheit und Vielheit; dasselbe gilt auch von den Arten und Gattungen, die, wiewohl ihr Dasein von Zeit und Raum abhängig ist, in bezug auf ihren Begriff ewig sind, und von uns notwendig gedacht, begriffen werden müssten, wenn sie auch nicht vorhanden wären . . .

---

[1]) K. zählt hier die mathematischen Grundsätze zu den ewigen philosophischen Wahrheiten. H. bringt (Phänom. p. 31) dasselbe mathematische Beispiel, um an demselben zu konstatieren, dass „die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit verschieden ist von der Natur philosophischer Wahrheiten." Während K. ausdrücklich hervorhebt, dass diese Gesetze, (wie das pythagoräische) über Zahl und Alter stehen, stellt H. den pythagoräischen Lehrsatz mit der „netten Antwort" zusammen; „wann Caesar geboren worden, wie viele Toisen ein Stadium betrug u. s. w."

VERLAG VON S. CALVARY & CO., BERLIN NW. 7

DAS LEBEN JESU

nach jüdischen Quellen

herausgegeben und erläutert

von

Dr. Samuel Krauss

V, 308 Seiten gr. 8°.

Preis Mk. 8,—, elegant geb. Mk. 9,—.

Ferner erschien von demselben Verfasser:

Griechische und lateinische Lehnwörter

im

Talmud, Midrasch und Targum

Mit Bemerkungen von Immanuel Löw.

Preisgekrönte Lösung der Latte'schen Preisfrage

2 Teile

XLI, 349 Seiten u. X, 687 Seiten. **Preis des compl. Werkes Mk. 40,—**
elegant geb. in 2 Leinen-Bde. Mk. 43,—

Preis des I. Teiles Mk. 12,—
Preis des II. Teiles Mk. 28,—

Erste, wissenschaftliche Darstellung der phonologischen und morphologischen Gesetze, welche bei der Aufnahme der im Talmud, Midrasch und Targum vorkommenden griechischen und lateinischen Lehnwörter massgebend waren.

M. Fleischmann, Breslau, Ohlauerstr. 8.

Verlag von S. Calvary & Co., Berlin NW. 7.

DER BABYLONISCHE TALMUD

Text und Uebersetzung.

Text nach der uncensierten editio princeps (Venezia 1520—23) mit Varianten aus Handschriften und Druckwerken nebst Uebersetzung und kurzen Erklärungen

herausgegeben und übersetzt von **Lazarus Goldschmidt.**

Vollständig in 9 systematisch geteilten Bänden von je über 100 Bogen, gr. 4° nebst einem Einleitungs- und Ergänzungsband. Jeder Band erscheint in abgeschlossenen, vollständige Traktate enthaltenden Lieferungen, die auch einzeln käuflich sind.

Preis für Subskribenten bezw. Käufer einer vollständigen Sektion (2—3 Bde.) . . . . . 50 Pf. pro Druckbogen

Preis für den einzelnen Traktat. . . . . 60 „ „ „

(Bd. 1 ist jedoch nur vollständig zu haben.)

Bereits erschienen:

Bd. I. (vollst.): Berochoth, Sabbath, Mishnah Zeraim (100 Bogen) Preis M. 50.—
Bd. II. (vollst.): Erubin, Pessachim, Joma (139 Bogen) . . . „ „ 69.50
Bd. III. (vollständig): Sukkah, Beça, Ros-hasanah, Tânith, Megilla, Moêd-qatan, Hagiga, Seqalim. (117 Bogen) . . . . „ „ 58.50,
Bd. VII. (vollständig): Synhedrin, Makkoth, Sebuoth, Aboda Zara, Aboth, Horajoth, Edijoth. (155 Bogen) . . . . . „ „ 77.50

Preis für die einzelnen Tractate: Erubin Mk. 25.80, Pessachim Mk. 31.20, Joma Mk. 25,50, Sukkah Mk. 12.—, Beça Mk. 9,60 Ros-hasanah Mk. 9.—, Tânith Mk. 9,60, Megilla 10,80, Moêd-qatan Mk. 8,40, Hagiga und Seqalim Mk. 9,60 Synhedrin 1. Hälfte Mk. 18.—, Synhedrin 2. Hälfte Mk. 21.—, Makkoth Mk. 7.50 Sebuoth Mk. 13,80, Aboda Zara Mk. 19,20, Horajoth, Edujoth, Aboth Mk 13,80

Eine zensurfreie, vollständige, mit kritischem Apparat versehene und für die Wissenschaft brauchbare Ausgabe war ein oft ausgesprochener Wunsch vieler Gelehrter; eine wirklich vollständige und zuverlässige Uebersetzung dieses hervorragendsten Kulturdenkmals der gesammten jüdischen Litteratur ist ein seit vielen Jahrhunderten wiederholt ausgesprochener Wunsch der ganzen civilisirten Welt; diese beiden Wünsche zu erfüllen ist die Aufgabe des von uns herausgebenen Werkes.

Stimmen der Kritik:

. . . . Wir wünschen seiner sehr fleissigen Arbeit guten Fortgang und entgegenkommende Aufnahme. Die äussere Ausstattung ist recht gut.

(Prof. C. Siegfried in der Deutschen Litteraturzeitg.

. . . La traduzione tedesca fatta, per quanto è possibile, seguendo la lettera è buonissima, e date le difficoltà che presenta lo stile e la lingua del Talmud, abbastanza chiara.

Corriere Israelitico.

Herr Dr. J. St. in Berlin schreibt: Ihre Herausgabe des Talmuds in deutscher Sprache halte ich für ein hochverdienstliches Unternehmen. . . . . Die Uebersetzung ist wohllautend und klar, und um so mehr ist eine treffliche Behandlung der deutschen Sprache hervorzuheben, als der Dolmetscher streng an den Text gebunden ist. . . . . : Diese Ausgabe des Talmuds darf in keiner Bibliothek fehlen, die Anspruch darauf macht, die notwendigsten Stammwerke zu besitzen und mit den zum Studium der Religions- und Alterthumswissenschaften erforderlichen unerlässlichen Hilfsmitteln versehen zu sein.

Herr Dr. A.W. in Dresden schreibt: Goldschmidt leistet mit seiner Uebersetzung, was irgend eine Einzelperson auf diesem Gebiete leisten kann.

Wir machen noch besonders darauf aufmerksam, dass die Auflage des Werkes eine sehr kleine, und es daher wahrscheinlich ist, dass nach einiger Zeit der Preis desselben erhöht wird.

Ausführlicher Prospect und Probebogen stehen auf Verlangen gratis und franco zur Verfügung.

4 296ST BR1
07/94 53-005-00 5688

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE